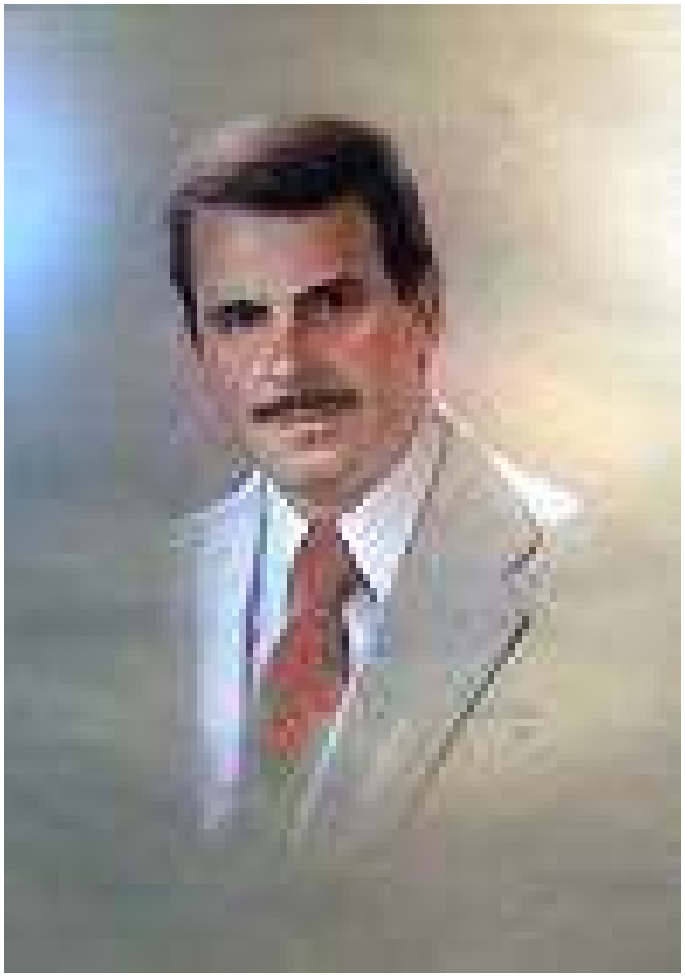
METAFÍSICA DE LA MUERTE

Agustín Basave Fernández del Valle

En homenaje a la memoria de mi padre, el Arquitecto Agustín Basave, y de su muerte de varón cristiano.



LIMUSA

Contenido

Introducción.....

Capítulo 1. UBICACIÓN DE LA MUERTE DENTRO DEL SENTIDO DE LA VIDA

1. Ubicación de la muerte,
2. El problema de nuestra vida,
3. Una sed insaciable de existir,
4. Sentido de la vida humana,
5. La cuestión decisiva: ¿Qué será de nosotros?,
6. ¿Existencia absurda o sentido existencial?,
7. Dinamismo del ser humano,
8. Es deber del hombre desarrollar su humanidad,
9. Quehacer de salvación y riesgo de frustración,
10. Plan de vida e ideal personal,

Capítulo 2. SIGNIFICACIÓN Y SENTIDO DE LA MUERTE.

1. Significación de la muerte,
2. La vida como preparación para la muerte,
3. El sentido del morir,
4. Presentimiento y revelación de la muerte,
5. Caracteres esenciales de la muerte,

Capítulo 3. LA MUERTE COMO SITUACIÓN LÍMITE DE UN SER-PARA-LA-SALVACION

1. La presencia ausente de la muerte,
2. La muerte como preocupación fundamental,
3. La muerte como situación límite,
4. ¿Ser para la muerte o ser-para-la-salvación?,
5. ¿Qué nos espera después de la muerte?,
6. La aceptación de nuestra condición mortal,

Capítulo 4. LA MUERTE Y SUS NEXOS ONTOLÓGICOS….

1. La muerte del organismo humano,
2. El tiempo a la luz de la muerte,

3. El envejecimiento y la muerte,
4. El sufrimiento y la muerte,
5. Alegría a pesar de la muerte,

Capítulo 5. PUNTOS DE VISTA Y ACTITUDES ANTE LA MUERTE

1. Actitudes ante la muerte,
2. El drama del agonizante,
3. Un médico, un filósofo y un sacerdote disertan sobre la muerte,
4. En el umbral de la muerte, un soldado se encuentra con Dios,
5. El testimonio de los mártires,

Capítulo 6. VISIÓN PAGANA Y VISIÓN CRISTIANA DE LA MUERTE

1. Visión griega de la muerte,

2. Visión cristiana de la muerte,

Capítulo 7. LA MUERTE EN LA NOVELA.....133

1. "Morir" —La muerte de un agnóstico—,
2. "El sentido de la muerte" de Paúl Bourget,
3. La muerte abierta y confiada de un vagabundo,
4. "La muerte de Virgilio",

Capítulo 8. EL SUICIDIO

1. El problema del suicidio,
2. Examen moral del suicidio,

Capítulo 9. FUNDAMENTOS DE LA INMORTALIDAD ANÍMICA PERSONAL

1. Muerte y supervivencia,
2. La victoria sobre la muerte,
3. La allendidad para el espíritu humano,
4. Estructura ontológica de la inmortalidad anímica personal,

Obras del autor

Lo que ha dicho la crítica sobre la obra filosófica del doctor Agustín Basave Fernández del Valle.

Índice de autores

METAFÍSICA DE LA MUERTE

AGUSTÍN BASA VE FERNANDEZ DEL VALLE, DR. JUR., DR. PHIL.

Rector de la Universidad Regiomontana y Ex-Director de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Miembro de la Sociedad Mexicana de Filosofía; de la Academia Mexicana correspondiente de la Española, y de la Academia Nacional de Ciencias, de México.

EDITORIAL LIMUSA

MÉXICO • ESPAÑA • VENEZUELA • ARGENTINA • COLOMBIA

La presentación y disposición en conjunto de
METAFÍSICA DE LA MUERTE
son propiedad del editor. Ninguna parte de esta obra
puede ser reproducida o transmitida, mediante ningún sistema
o método, electrónico o mecánico (incluyendo el fotocopiado,
la grabación o cualquier sistema de recuperación y almacenamiento
de información), sin consentimiento por escrito del editor.

Todos los derechos reservados:

© 1983, EDITORIAL LIMUSA, S.A.

Balderas 95, Primer piso, 06040 México 1, D.F.

Miembro de la Cámara Nacional de la Industria Editorial. Registro No. 121

Primera edición: 1983 *Impreso en México* (4404)

ISBN 968-18-1616-1

Introducción

Mi vocación filosófica está ligada, indisolublemente, a la meditación de la muerte. ¿Cuándo descubrí mi vocación? No lo sé, no podría fijar una fecha. Sólo recuerdo que mi niñez se vio surcada por graves problemas que me hicieron perder, en buena parte, esa infantil inconsciencia de pájaro y felicidad de flor. Mi profesora de Religión me dijo, muy pronto, que mis padres tendrían que morir y que yo también me moriría. El panorama me horripilaba. ¿Qué sentido tenía la muerte? Acudí a mi madre para formularle preguntas. Me tranquilizaba, en parte, pensar que la muerte, mi propia muerte, se encontraba aún muy distante. Mientras tanto sentía una sed enorme de vida, un afán de realizar grandes e inconcretas hazañas. Ese intenso amor por la vida, en todas sus dimensiones, aunado a un apetito de fundamentación, de claridad sobre el universo, me han acompañado siempre.

"Todo ser, en cuanto es, tiende a perseverar en su ser", dice Spinoza en la tercera parte de su "Ética." Yo doy un paso más y afirmo que *todo hombre, en cuanto es, tiende a ser en plenitud.* Este axioma o primer principio de la Antropología Filosófica subsiste a pesar de que tengamos que morir. Más aún, el tener que morir plasma nuestra proyección hacia el futuro. En la convivencia experimentamos, con cierta frecuencia, el desgarramiento de una comunidad existencial en la sorpresiva muerte del prójimo. Y con la muerte del prójimo amigo se da la angustia de la soledad mundanal. Algo se trunca bruscamente cuando muere un ser querido. Aunque quedan los recuerdos, los restos mortales, las últimas recomendaciones; se rompen los lazos orgánicos de la copropiedad amorosa, del nosotros, del ámbito común. Cada momento vivido es un momento menos por vivir. El espacio libre de la vida se nos va angostando paulatinamente.

El pasado crece y el futuro decrece. La vivencia de este estrechamiento, junto con la experiencia de la muerte de los otros, dirige nuestra atención hacia la muerte.

θάνατος en griego, y *mors* en latín, son sustantivos que se aplican primordialmente a los hombres, a la condición mortal de la humanidad. Traslaticiamente se refieren a plantas y animales.

La muerte le sucede a la vida. Y le acaece a la totalidad terrenal del ser humano. Si algo queda de nosotros, no es, precisamente, el hombre terrenal. Marchamos hacia adelante, en tensa agonía, dejando jirones de la propia existencia. En este avanzar desgarrado, persiste el esfuerzo por alcanzar lo que aún no somos y proyectamos ser. El afán de plenitud subsistencial nos desborda siempre. La muerte, mientras vivimos, está siempre después. Hasta aquí las líneas fundamentales y preliminares de una fenomenología de la muerte. Se ha dicho —recordemos a Weismann— que mueren los seres vivos, pero no muere la vida. Se habla de la "inmortalidad del plasma germinal". Pero este plasma —nunca precisado— también se muere, aunque antes se reproduzca. La vida, en su sentido biológico, es proceso, carga, carrera. Tiene principio y término. El término es confín, horizonte que acaba. Cara a la muerte, el tiempo se nos convierte en tiempo-oportunidad. Cada instante es insustituible e irrepetible. No es cuestión de matar el tiempo, sino que el tiempo nos está matando. Esta temporalidad contada, limitada, nos apremia a existir apretadamente. Si el viaje es breve, la vida tiene un carácter de urgencia. Más allá del mero vivir biológico, experimentamos un dinamismo ascensional —orgiástico y delirante algunas veces— porque tenemos hambre de inmortalidad; porque nuestras tensiones y pretensiones se proyectan más allá de la cesación del vivir biológico; porque no tiene razón de ser ni sentido acariciar una plenitud si es que no existe la plenitud. La muerte de un hombre nos empobrece, nos llena de asombro, de angustia y de protestas acalladas. Puesto que somos más que vida biológica, puesto que proyectamos, poetizamos y fundamentamos, anhelamos per-vivir. Vivir más y vivir siempre, esto es algo más que una simple intención. Trátase de un afán de plenitud subsistencial donde la idea y la aspiración se complementan.

El cuerpo se cansa de vivir. Para el cuerpo enfermo, achacoso, la muerte puede ser una liberación. Pero el espíritu —incansable y continuo y cuasi-creador — no se cansa. Por esto —y por la primacía de lo espiritual— podemos decir que el hombre no es un ser-para-la-muerte sino un ser-para-la-salvación. El saber de la muerte es, más que un saber, un presentir. Nos sabemos y nos presentimos seres para la muerte en lo corpóreo, como nos sabemos y nos presentimos seres para la eternidad en lo espiritual. Hasta la misma muerte física nos parece remota e improbable. Mueren, a la vera, los demás; nosotros no morimos. Cierto que la muerte nos preocupa. Tratamos de alargar, al máximo, la vida, para hacernos dignos y nobles, para cumplir nuestra vocación, para no llegar ante Dios con las manos vacías. Para destruir el sentimiento de la muerte y aniquilación terrestre, hacemos proyectos, soñamos, vivimos hacia el porvenir. Quisiéramos permanecer en nuestros hijos, en nuestras obras, en nuestros amigos, en nuestros discípulos, pero sabemos que la verdadera inmortalidad es personal. Lo demás es sólo "sombra de inmortalidad", si se nos permite recordar la expresión de Unamuno. Después de haber conocido y saboreado la vida humana no podemos resignarnos a subsumirnos en la nada. Cada hombre rinde su singularidad incanjeable, personalísima e intransferible, en el momento de morir su propia muerte. Esa muerte que se prepara con autenticidad o que sorprende al que quería olvidarse de ella. Con la muerte concluye la historia personal. Con la muerte la vida adquiere su definitivo sentido.

Alguien ha dicho que el hombre muere como ser vivo y no como existencia. ¡Entendámonos! Si por existencia se quiere indicar la existencia del alma, estamos de acuerdo. Pero el hombre no es tan sólo su alma. Y en este sentido, el hombre terrenal muere totalmente como hombre terrenal, aunque sobreviva su espíritu. Los efluvios de su presencia nos son suficientes para reemplazar la verdadera presencia ausente. Basta abrir los ojos para contemplar el hecho de la muerte, como experiencia inmediata que no requiere demostración. Aunque la ciencia duplique o triplique la edad del hombre sobre la Tierra, habrá siempre un límite infranqueable.Todos los hombres estamos convencidos de que somos constitutivamente mortales. La insensatez no ha llegado, hasta ahora, a la

convicción de que no vamos a morir. La enfermedad o accidente que nos arrebata la vida es causa próxima y natural de la muerte. Podemos hablar de muerte prematura, de muerte violenta, de muerte repentina. En todo caso, moriremos infaliblemente. La corruptibilidad intrínseca del cuerpo humano es la causa material de la muerte. La separación del alma y del cuerpo es causa formal. Cuando el alma deja de ser forma sustancial o principio vital del propio cuerpo, se opera su muerte. Una privación -y la muerte es privación en sentido intramundano — carece de causa final. No obstante, cabe considerar —y así lo haremos en el curso del libro— no tan sólo el "más acá" de la muerte, sino el "más allá" de este suceso único, universal.

La muerte afecta al hombre entero, a la unidad de naturaleza y persona. De ahí que pueda distinguirse en la muerte —como lo hace Karl Rahner— un aspecto natural y otro personal. El *homo viator* termina, con la muerte, su carácter de ser itinerante. "El alma, por la muerte, no se convierte en acósmica sino en pancósmica," escribe Karl Rahner ("Sentido Teológico de la Muerte," pág. 24, Edit. Herder, Barcelona, 1965). La composición plural y antitética de realidades en el hombre (desamparo ontológico y afán de plenitud subsistencial, nada prehistórica y destino absoluto, espíritu y cuerpo, tiempo y eternidad, herencia biológica y libertad del alma) hace que la muerte sea, a la par, acción y pasión.

Aunque la vida sea incertidumbre y riesgo —recordemos el título de la obra de Peter Wust—, la muerte es cierta y necesaria. La conciencia de la muerte es la conciencia del propio límite. La muerte del prójimo no es la muerte del otro en general, pero tampoco es la propia muerte. Ciertamente participamos de la comunidad de la vida —concreta y singularísima— con los prójimos. Y esta comunidad se reduce, se empobrece cuando muere un prójimo. Acaso la muerte del amigo me haga presentir, en el interior de mi propia existencia, mi propia muerte. Pero en rigor, este presentimiento no es, como lo quiere Landsberg, la "Experiencia de la Muerte misma." La idea de "tener que morir", en cambio, sí es una vivencia configuradora de la vida humana. Ante la idea de "tener que morir" se asume una u otra posición. En todo caso, esta idea, honda y dramática, marca

la existencia del hombre y le lleva a saborear, en la vida, un cierto regusto de ceniza. Ante esta idea de "tener que morir" caben tantas actitudes como hombres existen sobre la Tierra. Se ha tratado de elaborar una tipología de actitudes usuales —la muerte eludida, la muerte negada, la muerte apropiada, la muerte buscada, la muerte absurda—, sin advertir que cada hombre decide —con madurez o sin ella— la actitud ante su muerte propia. La llamada "muerte eludida" es tan sólo una vital actitud preliminar a la muerte. Se trata de ocultar la preocupación de la muerte, mientras el organismo esté más o menos sano. Porque a la "hora de la hora" no cabe eludir a la muerte. Por más inauténtico que sea un hombre se enfrenta —se tiene que enfrentar— con la muerte, en la hora de la agonía. Tampoco cabe quitar gravedad a la muerte, considerándola como simple pasaje en el momento en que se muere en radical soledad. Hasta en la muerte de los santos, que mueren resignados y serenos, aceptando las cosas como son, no deja de existir un tinte dramático, desolador. Por eso no creo en "la muerte negada". En cuanto a la "muerte apropiada", habría que distinguir la actitud cristiana de *prepararse a bien morir* y el *esteticismo trágico* de un Rilke. Yo prefiero atenerme a un criterio más simple y radical. Moriremos con amor, abiertos a los demás, esperanzados; o moriremos con odio, replegados sobre nosotros mismos, desesperados. Es el supremo y final ejercicio de la libertad. No fuimos libres para nacer, pero seremos libres para adoptar una actitud ante la muerte. Si la muerte tiene sentido o es absurda, dependerá de que muramos *ante nadie* o de que muramos *ante Dios* y para Dios.

"Mientras seguimos viviendo —si se nos permite utilizar la expresión de Zubiri— nuestras acciones son 'definitorias' pero no 'definitivas'. Definitiva sólo es la hora de la muerte." En este sentido ha dicho Zubiri —y lo recuerda uno de sus discípulos— "que llevamos en nosotros mismos Cielo e Infierno, que la gracia y el pecado son, en potencia, el Cielo y el Infierno" (José L. Aranguren: "Ética", segunda edición, págs. 415 y 416, Revista de Occidente, Madrid, 1959). Desde un punto de vista estrictamente filosófico, quiérese decir que nuestra barca rompe las amarras desde el instante mismo en que nacemos a la conciencia. Emprendemos el viaje hacia la "otra ribera", sabiendo que podemos llegar a puerto o que

podemos naufragar. La vida contiene no sólo el germen de la muerte sino, también, el germen de la destinación eterna. Nuestra allendidad depende de lo que hayamos sido como itinerantes en nuestro paso por la Tierra.

El hombre no quiere morirse, quiere perdurar física y espiritual-mente. Sabe que no puede escapar a la muerte y sin embargo, no se resigna, del todo, a morir. La supervivencia no es asunto de pura fe. Filósofos paganos y filósofos cristianos se han ocupado de ella. Nosotros lo haremos a nuestro modo. Sin la supervivencia, esta vida terrenal no tiene sentido. Y lo que carece de sentido corroe el espíritu y amarga la vida. No basta decir que se "puede morir". Hay que afirmar resueltamente que tenemos que morir. Y este "tener que morir" condiciona la vida del hombre, y le amenaza en cada instante. La muerte se aloja en la biografía de cada quien, con un sentido configurador. Tras las victorias pasajeras de la medicina; tras los años ganados por el longevo, sobreviene, biológicamente, la derrota final. Pero la biología sólo puede quedarse en la cesación irreversible de las funciones vitales de un organismo. La muerte personal está más allá de lo biológico. Como posible existencia, la muerte limita y determina las características esenciales de la vida humana. No se ubica en el comienzo o en el término del ciclo vital, sino en la vida entera. Es una posibilidad siempre presente sin la cual no podríamos comprender y valorar la existencia, nuestra existencia, de hombres. Trátase de una situación-límite que es, a la vez, una categoría hermenéutica de la vida humana.

En "La Muerte de Iván Ilitch" el personaje se debate en aquel "asco negro" de la agonía, como se debate entre las manos del verdugo un condenado a la muerte, sabiendo muy bien que no puede escaparse. Y a medida que los momentos transcurren, se acercaba más al "agujero negro", sin llegar a entrar allí. Y lo que le impedía entrar era el sentimiento de que su vida había sido buena. La justificación de su existencia le retenía y le impedía ir adelante. Cuando se acercó su hijo, un pequeño colegial que se puso a llorar, descubrió que su vida no había sido lo que había debido ser. Pero eso podía ser reparado aún. No quería

atormentar más a su mujer y a su hijo. ¿Dónde estaba su dolor? Aguzó su atención:

"¡Ah, helo aquí! ¡Pues bien, que se quede donde está! ¿Y la muerte? ¿Dónde está la muerte?

Buscó su terror acostumbrado y no lo encontró ya. ¿Dónde está? ¿Qué muerte? no tenía ya miedo, porque tampoco la muerte existía ya.

En lugar de la muerte veía la luz.

—He ahí, pues, lo que es —articuló de pronto en voz alta—. ¡Qué alegría!

Todo aquello para él se produjo en un instante, y el significado de aquel instante no cambió ya. Pero para quienes lo rodeaban, su agonía duró aún dos horas. Del pecho se le escapan estertores; el descarnado cuerpo se le estremecía. Luego, poco a poco, los sobresaltos y los estertores se espaciaron.

— ¡Se acabó! —dijo alguien.

El oyó aquellas palabras, las repitió en su alma. ¡Acabada la muerte! —se dijo—. No existe ya.

Aspiró el aire profundamente, no acabó su aspiración, se puso rígido y murió". (León Tolstoy: "La Muerte de Iván Ilitch", págs. 152-153, Editorial Juventud, Barcelona, 1967).

La plasticidad de la vida, que es capaz de trasmutar su sentido, cara a la muerte, se pone luminosamente de relieve en el cuento novelita de León Tolstoy. Los novelistas, al contar una muerte, anticipan imaginativamente el acto de morir. La filosofía puede aprovechar estas anticipaciones imaginativas en orden a la reflexión metafísica.

Mi *"Metafísica de la Muerte"* está estructurada en 9 capítulos: I. "Ubicación de la muerte dentro del sentido de la vida"; II. "Significación y sentido de la muerte"; III. "La muerte como situación límite de un *ser-para-la-salvación";* IV. "La

muerte y sus nexos ontológicos"; V. "Puntos de vista y actitudes ante la muerte"; VI. "Visión pagana y visión cristiana de la muerte"; VIL "La muerte en la novela": VIII. "El suicidio"; IX. "Fundamentos de la Inmortalidad anímica personal."

Esta obra, meditada durante largos años, es, en cierto modo, una continuación de mi *"Filosofía del Hombre"* (Colección Austral, No. 1336). Creo que en ella va, como en mi *"Filosofía del hombre",* mi mensaje más personal y muchas de mis mejores esperanzas. Pone de relieve no tan sólo una probada y definida vocación filosófica, sino también una preocupación honda, viva y dramática. Vida y muerte implicadas filosóficamente y vividas desde un existir concreto que se abre a la trascendencia. Aunque mi libro sea sobre la muerte, preponderad afán de plenitud subsistencial. Quiero recordar aquellas palabras de Alexis Carrel: "Hasta la muerte sonríe cuando *va* asociada a alguna gran aventura, a la belleza del sacrificio o a la iluminación del alma que se sumerge en Dios" (8-9 "La Incógnita del Hombre", Apéndice, pág. 344, Editorial Diana, S.A.)

La filosofía puede tematizar sobre cualquier cosa. Pero la muerte no es una cosa cualquiera. Diríamos que el tema de la muerte es uno de los dos o tres grandes temas de la filosofía. Y que una filosofía que no abarque el tema de la muerte es una filosofía mutilada, en déficit radical. Porque todo hombre que filosofa es un ser afectado por la vivencia de la idea de la muerte, de la propia muerte y de la muerte de los otros, de los seres queridos. Fue así como San Agustín, a los 19 años de vida, se conmocionó con la muerte repentina de un íntimo amigo. Esta conmoción le hizo convertirse a él mismo para sí mismo en gran problema: *Factus eram ipse mihi magna quaestio* (Confesiones, 4,4,9,). Si no hubiese muerte acaso no habría filosofía. Pensar en la muerte es algo más que una simple idea de acabarse la vida. Cuando Epicteto, en su pequeño *Manual,* nos habla de la muerte, no se limita a ofrecemos una idea, sino que trata de impactamos con un acto humano: "Deja a otros que se dediquen a estudiar cosas de derecho, a la poesía o a hacer silogismos. Tú, dedícate a aprender a morir" (Epicteto: "Coloquios" —según Arriano—, II, 1, 36.) El hombre que trata de aprender a morir se enseña a vivir. La supervivencia es un grave problema. Ya

Platón advertía que la inmortalidad es un "terrible peligro" *(Fedón,* 107? c,4.) Todo es incierto; sólo la muerte es cierta. Seguridad de la muerte e inseguridad de la vida se combinan en la consideración filosófica de la muerte. Con la muerte nos sucede algo irreversible. Nos encaminamos a "la gran frontera". Por eso hablamos, en el *status viatoris,* del "más acá" y del "más allá" de la muerte. Aunque propendamos a pensar que la "muerte es un asunto de los demás", día vendrá en que participemos íntimamente en la muerte de los otros, o en que anticipemos vívidamente la propia muerte. La muerte no nos pasa, como puede pasarnos que nos corten el pelo o que nos corten una pierna. La muerte es un acto humano de disposición sobre la vida eterna. No es que seamos matados, es que morimos. En este sentido, poco importa que se trate de una muerte violenta o de una muerte tras lenta enfermedad.

¿Cómo están unidos en ti, lector, el alma y el cuerpo? La interpretación del morir depende, en buena parte, de esta extraña composición. Si el hombre fuese —como pensaban los platónicos— el alma que usa del cuerpo, entonces sólo moriría un instrumento. Pero sabemos que es el hombre entero quien muere, aunque el alma siga viviendo. Nada hay en nosotros que sea puro espíritu. El propio Santo Tomás de Aquino reconoce que el alma separada no puede ser llamada persona: *Anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona (Quaest. disp, de potentia Dei* 9, 2 *ad* 14 *Cf.* también *Summa Theologica* I, 29, 1 *ad 5;* I, 75, 4 *ad* 2). No queremos caer en una interpretación abstracta de la realidad de la muerte que ignora, o finge ignorar, la unidad (dui-unidad) metafísica de la persona humana. Nuestra "Metafísica de la Muerte" no ignora la parte material, el proceso biológico del morir, pero descubre en la realidad humana misma, la naturaleza incorruptible del alma espiritual. Mientras más se profundiza en la muerte, más se advierte su carácter de truncamiento antinatural. Antinatural en el sentido en que el hombre tiende a seguir viviendo. ¿Podríamos llamar absurdo a este hecho antinatural? Desde la perspectiva sartreana cabe, por supuesto, llamar absurda a la muerte. Pero la perspectiva de Sartre no es la nuestra. La aparente absurdidad de la muerte puede ser superada a través de la vida misma y de su reflexión metafísica.

La disolución brutal de la unidad viviente, con todo su cortejo de miedo, dolor y soledad, se presenta, en la visión cristiana, como una pena o castigo. Y las penas o castigos no carecen de sentido. Aunque nuestro estudio sobre la muerte es rigurosamente filosófico, no puede ignorar los diversos aspectos que involucra el problema y su interpretación. Por ello matizamos, en orden a la filosofía, la visión pagana y la visión cristiana de la muerte. La aceptación o no aceptación del destino final -trágico siempre— radica en la libertad de cada quien. La "Metafísica de la Muerte" puede estudiar trasempíricamente, desde la vida, la significación y el sentido de la realidad del morir. El ser de la muerte es un terminar de un ente itinerante. *Muerte es liquidación existencial definitiva. Trátase de una liquidación humana libre, sin posibles adiciones o reformas, y totalmente personal, en que no caben trampas.* Cara a esta liquidación libre y definitiva, "algunos mueren demasiado pronto, otros demasiado tarde y pocos en el tiempo oportuno". Quiérese decir, en esta sentencia alemana, que la consumación del existir no equivale siempre a la terminación de la vida. Morir no es un puro terminar fáctico. La libre autodeterminación interior configura la muerte —y consiguientemente la vida— en la apertura o en la cerrazón. Esta suprema y libre autodeterminación se realiza cuando la fuerza física se desmorona y cuando la soledad es devoradora. Acaso esta terrible situación haya movido a Kierkegaard, en su Diario, a estampar estas inolvidables y agudas palabras: "En el momento de la muerte, la misma situación es una ayuda para que el hombre llegue a toda la sinceridad de que es capaz." Para dar el último paso hay que poner en orden definitivo toda la existencia interior. Esta situación extrema requiere de una extraordinaria energía. Josef Pieper sintetiza luminosamente el *prepararse a bien morir,* en unas cuantas líneas: "La última disposición del hombre, con la cual termina su existencia terrena y su estado de viador y es además una consumación, es en sentido propio, un acto cultural de entrega amorosa, en el que el hombre aceptando el destino de muerte que le ha sido asignado, y haciéndolo de una manera expresa, presenta y entrega a Dios el propio yo, y, junto con él, toda esa vida que ahora se le escapa" (Josef Pieper: "Muerte e Inmortalidad, págs. 159, 160, Editorial Herder, Barcelona, 1970).

Lo que poseemos en vida —cosas y vivencias— no son posesiones definitivas. Lentamente las vamos dejando de poseer. En medio de esta fugacidad y derrilección, permanece la esperanza. Pero esta esperanza no podía darse, si el alma espiritual misma no fuese indestructible. Fuimos creados para ser, para permanecer en el ser, para la plenitud. El conocimiento de la verdad es un dato irrechazable. Ahora bien, conocer la verdad es algo que atañe a la inteligencia. La estructura misma del conocer espiritual está por encima de cualquier proceso material. La operación espiritual implica una esencia espiritual. Y una esencia espiritual subsiste aunque se disuelva el cuerpo que le sirve de base. En el último capítulo de mi obra ofrezco una nueva demostración de la indestructibilidad del alma, fundamentada en la potencia humana de plenitud universal que desborda los límites espacio-temporales y que implica, por su misma estructura ontológica, la inmortalidad personal.

En la estructura de la vida descubrimos la figura de la muerte. Pero la muerte, propiamente dicha, acaece como "última opción", plenamente personal, en un momento que sirve de tránsito a lo intemporal. Hay aquí como "una línea divisoria inextensa, entre un antes y un después", como apunta Ladislao Boros. El fundamento filosófico de la hipótesis —propuesta por nosotros— de que el hombre es un *ser-para-la-salvación* lo encontramos en el sentido del querer, del conocimiento, de la dialéctica histórica de la vida individual. Hay, en nuestro afán, una intensidad, no refleja, un impulso que se anticipa siempre al cumplimiento concreto y actual del acto voluntario. El afán, dado necesariamente en cada uno de nuestros movimientos, tiende a la plenitud subsistencial. La acción voluntaria consciente corrobora el anticipo vital —no del todo inconsciente como lo pretendió Blondel— de nuestro afán de plenitud subsistencial. El sentido óntico final del afán de plenitud subsistencial apunta hacia la salvación personal.

En cada acto de juicio vivimos constante, inconsciente y atemáticamente, un *excessus* a Dios, si hemos de seguir el análisis de Meréchal sobre el conocimiento. Este dualismo básico no es llevado a su cabal desarrollo por Meréchal. Pensamos nosotros que la tensión fundamental entre el conocimiento

fáctico de lo limitado —mundano y sensible— y el *excessus* a Dios testimonian nuestro *ser-para-la-salvación.* El acto de conocimiento pleno sólo puede darse en un *status comprehensoris* que por nacimiento humano no poseemos. Si el Autor de la naturaleza no hace nada en vano, y el afán de plenitud subsistencial le corresponde un sentido óntico final, sólo a un ser salvado le es posible un conocimiento pleno, sin opacidad.

El análisis bergsoniano de la percepción y del recuerdo conducen también a una interiorización del mundo limitado por una actividad selectiva de la percepción, que nos lleva a un comando de la vida cotidiana con vistas a la salvación personal. Cuando la percepción y el recuerdo se dilatan revive el pasado. Pero estas distinciones son pálidos reflejos de la intuición total —mundo y vida— que se dará en el *status comprehensoris* de un *ser-para-la-salvación.*

Somos por el amor. Ya nos dejó dicho Platón en el "Banquete": "aquel a quien el amor no toca, camina en la obscuridad". El amor no llega, en esta vida, a su cabal iluminación, por el egoísmo del hombre terrenal. Sólo la muerte, como paso al más allá, nos brinda la posibilidad de realizar la plenitud del amor. Sólo un *ser-para-la-salvación* puede disponerse plenamente a estar a merced del amor. El Amor es la plenitud subsistencial al cual apunta nuestro afán.

La decadencia, el marchitamiento y la muerte del "hombre exterior" contrasta con el dinamismo ascencional del "hombre interior". En la intersección de las dos curvas -dialéctica histórica de la vida individual- acaece la transformación suprema y decisiva: la inmortalidad personal.

El afán de la vida y más vida se lanza hacia la plenitud subsistencial, aunque el cuerpo se desmorone. Por caminos paralelos llegamos, al final de nuestra especulación, a resultados muy próximos a los que arriba Ladislao Boros en una lúcida monografía: "El Hombre y su Última Opción" —"Mysterium Mortis."— Esta ejemplar obra filosófico-teológica se centra en un solo punto. Me parece que la muerte como última opción tiene, para la vida, un rico y decisivo sentido que no ha sido explorado suficientemente por el pensador húngaro. Su

valiosa intuición se limita a definir la muerte como "el primer acto plenamente personal del hombre y, por lo mismo, es el lugar ónticamente privilegiado de la concienciación, de la libertad, del encuentro con Dios y de la decisión sobre el destino eterno". *(El Hombre y su Última Opción,* pág. 110, Ediciones Paulinas — Editorial Verbo Divino, 1972.) Si la muerte es un "anonadamiento de la corporeidad y mundanidad habituales, que afecta al alma en sus redaños, *y* como un bucear en la presencia total del mundo", la vida marcha lacia el encuentro supremo con quien hace que haya vida. No basta apuntar la "nueva relación pancósmica", es preciso comprender el sentido del dinamismo ascencional del hombre como un ser-para-la-salvación. Si no se entiende al hombre como un *ser-para-la-salvación,* la vida discurre en el vacío. El estudio de la muerte como proceso metafísico -separación de cuerpo y alma en un último y supremo acto de libertad- es, creo yo, un estudio edificante en cuanto puede propiciar un vuelco radical a la vida.

En el estudio ideo-existencial de los caracteres esenciales de la muerte, de su significación y de su sentido, surge, hacia lo alto, puro y simple una fundada esperanza. Espero que mis lectores la encuentren.

Dr. Agustín Basave Fernández del Valle

Capítulo I

Ubicación de la Muerte dentro del Sentido de la Vida

1. Ubicación de la muerte. 2. El problema de nuestra vida. 3. Una sed insaciable de existir. 4. Sentido de la vida humana. 5. La cuestión decisiva: ¿Qué será de nosotros? S. ¿Existencia absurda o sentido existencia!? 7. Dinamismo del ser humano. 8. Es deber iel hombre desarrollar su humanidad. 9. Quehacer de salvación y riesgo de frustración. LO. Plan de vida e ideal personal.

1. Ubicación de la muerte

Estamos en la habencia y la habencia nos está presente. Esta presencia se abre al inteligir por su sentido. La tarea central de la metafísica de la muerte estriba en buscar sentido a la realidad —vida y muerte— en que está el hombre. Pero la realidad está en la "habencia". Habencia es todo cuanto hay en el ámbito finito. Decir habencia es decir ofertividad contextual, presencia sintáctica plural e ilimitada, urdimbre omnienglobante de entes reales, entes ideales, posibilidades y entes ficticios con todas sus relaciones, implicaciones, complicaciones y confluencias. En la habencia, y no en la indefinitud de un ser abstracto substantivado, está el centro de la metafísica (Véase mi *"Tratado de Metafísica* — Teoría de la Habencia—", Editorial Limusa). La habencia está presente en todas las cosas, sin confundirse con ellas. La raíz misma en donde todos los objetos ónticos revelan su existencia, su entidad, es en el mundo. Cada ente transido de mundanidad es un "haz" de referencias y conexiones ontológicas dentro de una "estructura" englobante. La realidad del mundo está a la vista de un yo-

espectador-temporal y de un Yo-espectador-creador, necesario y eterno. Al presenciar las cosas —constitutivamente presenciables— advierto en ellas el reflejo de la Presencia original y originante. El hecho radical no es mi vida humana, sino la habencia en la cual se articula mi vida. El contorno inexorable en el que vivo aquí y ahora trasciende mi vida singular, por más que ese contorno o circunferencia haya sido conocido en mi vida personal.

La muerte está localizada, por de pronto, en la vida. Se trata de que la vida está enfocada hacia la muerte. La vida está en un estrato ontológico anterior y más profundo que el de la muerte. Pero la muerte preocupa a la vida. Y la vida es —como lo apuntó Platón— una preparación para la muerte. Preguntarse por la muerte es preguntarse por la vida. Aunque la vida —menester es recordarlo— está articulada en la realidad. "La realidad —expresa Xavier Zubiri— y no el ser sustantivo, es el fundamento previo, el *prius* de la objetividad de las afirmaciones y del ser copulativo"[1] Realidad, idealidad y posibilidad están en el horizonte ilimitado de la habencia, aunque la habencia no se explique sin la Suprema Realidad irrespectiva, sin el Ser fundamental y fundamentante. El ser no es sino "la actualidad mundana de lo habencial,", acto "ulterior" y respectivo de lo habencial. La función primaria del hombre no es comprender el ser de la muerte, sino enfrentarse sentientemente con la realidad de la muerte avizorada.

La vida humana es intrínseca y trascendentalmente limitada, porque no es un *ens a se,* porque carece de suficiencia plenaria respecto a la realidad. En este sentido metafísico, la causa eficiente de la muerte no es la enfermedad sino la constitutiva limitación del ser finito.

No me ocuparé del fenómeno de la cesación en la naturaleza inorgánica. No se da un "avance" del cesar que culmine en el morir. La muerte es un fenómeno privativo de la vida. Y tratándose de la vida humana es un acto que le otorga su sentido postrero. Un sentido que colorea y configura los contenidos vitales. Se muere desde dentro, definitiva e irrecuperablemente. De ahí que advierta José Ferrater Mora: "El respeto a la muerte, entendido como respeto a

[1] Xavier Zubiri, *Sobre la esencia,* pág. 406, Sociedad de Estudios y Publicaciones.

todo difunto, sea amigo o enemigo, familiar o extraño, es primariamente el respeto a esa peculiar nobleza que la vida cobra cuando ha sido rematada. Por eso el conocido respeto al cadáver es algo más que la piedad, y algo más también que el temor suscitado por la presencia de lo desconocido; es el respeto a la misma vida que parece haber cumplido, quisiéralo o no, su terrenal destino."[2]

La muerte habita potencialmente en la vida y de repente se actualiza. Dijérase que está adherida a nuestras entrañas. Pablo Neruda expresa poéticamente la interioridad de la muerte —"naufragio hacia adentro"— cuando escribe que es:

Como ahogamos en el corazón
Como irnos cayendo desde la piel al alma

Un concentrarse para morir, madura en toda vida humana auténtica. Para morir -en sentido rilkeano— la muerte propia, como "fruto, en torno al cual todo gira". No veo por qué "la interiorización del morir en la vida humana no se cumple jamás totalmente", como afirma, sin demostrar el aserto, Ferrater Mora. "La muerte absolutamente propia —dice este autor— es un límite hacia el cual el hombre tiende, pero que no puede por principio alcanzar."[3] Me parece que no hay que confundir la interiorización del morir, inherente al acto de la muerte, con la máxima concentración del trance mortal. ¿Y cómo morir, pregunto, una muerte que no sea absolutamente propia? ¿Es que el moribundo no se apropia su actitud —mezquina o egregia— ante la muerte? ¿Acaso podrá dispensarse de reaccionar, en un sentido o en otro, ante el cierre de todas sus posibilidades mundanales?

No creo que "la acción ejercida sobre un futuro en el que no estaremos ya presentes —por medio, sobre todo, de la creación—" aleje la muerte, "inclusive cuando biológicamente nos ha aniquilado". (J. Ferrater Mora). El problema de la supervivencia o inmortalidad personal, no se resuelve con influjos en la historia y con la memoria de las generaciones que nos sobrevivirán. Habrá que examinar,

[2] José Ferrater Mora, *El ser y la muerte,* págs. 213-214, Editorial Aguilar.
[3] *Opus cit.,* pág. 228.

en su oportunidad, la estructura ontológica del espíritu encarnado para saber si puede morir con el organismo. No importa que el argumentador sepa ya de antemano, prefilosóficamente, que "la entidad de la cual va a probar la inmortalidad es inmortal". La conciencia de los propios actos espirituales nos revela una "habencia" que trasciende el modo de ser de los entes de la naturaleza. Y estos actos espirituales, sometidos a leyes inmortales, son consubstanciales a la vida del hombre. Esta conciencia de los propios actos espirituales y de la estructura ontológica del alma que anhela la unión, *vis a vis,* con la Deidad, puede llevar, como en el caso de los mártires, a una "muerte regocijada". "Yo no he podido sentir nunca hacia los mártires admiración -confiesa Ortega— sino envidia. Es más fácil *lleno de fe morir,* que exento de ella arrastrarse por la vida."[4] Aunque comprendo el sentido del aserto orteguiano, me parece que el mero arrastrarse por la vida —cuestión de inercia— es más fácil que arrostrar valientemente, con toda la fe que se quiera, el trance de la muerte. La prueba de ello es que el mismo Ortega, en el mismo tomo de Obras Completas, asegura: "Es curioso que quien siente menos apetitos vitales y percibe la existencia como una angustia omnímoda, según suele acaecer al hombre moderno, supedita todo a no perder la vida. La moral de la modernidad ha cultivado una arbitraria sensiblería en virtud de la cual todo era preferible a morir. ¿Por qué, si la vida es tan mala? Por otra parte, el valor supremo de la vida —como el valor de la moneda consiste en gastarla— está en perderle a tiempo y con gracia. De otro modo, la vida que no se pone a carta ninguna y meramente se arrastra y prolonga en el vacío de sí misma, ¿qué puede valer? ¿Va a ser nuestro ideal la organización del planeta como un inmenso hospital y una gigantesca clínica?[5] Late, en estas afirmaciones, una profunda y certera intuición, a saber: que la vida no está hecha simplemente para ser vivida, sino para gastarse en algo valioso, para "perderse" a tiempo y con gracia. Si la vida va lanzada a su consumación, en una forma o en otra, ¿por qué ha de valer más una vida larga que una vida noble? ¿Podemos aprovechar la vida, para una ofrenda metavital? No se trata, en manera alguna, de cultivar el riesgo con espíritu

[4] José Ortega y Gasset (Obras Completas), tomo II, pág. 88, Editorial Revista de Occidente.

[5] *Opus. Cit.,* pág. 431.

guerrero, de amar el peligro por el peligro, de "multiplicar las sociedades de riesgo", de "organizar el peligro", como lo pretende José Ortega y Gasset Trátase de algo muy importante y más hondo. Queremos desentrañar la significación y el sentido de la vida humana para estar en aptitud de dilucidar la significación y el sentido de la muerte. Solamente por este camino puede cumplirse el imperativo orteguiano: "Seamos poetas de la existencia que saben hallar a su vida la rima exacta en una muerte inspirada."[6] Todo lo demás es muerte fisiológica, infrahumana. Media buena distancia entre el simple proceso bioquímico, fisiológico del morir, del acto de entregar la vida. En el primer caso se sufre un proceso biológico; en el segundo se ejercita la libertad y se decide la configuración definitiva de la vida. La ubicación topográfica de la muerte del hombre no se encuentra en la pura vida biológica, sino en la vida humana temporal. En consecuencia, tendremos que examinar, a continuación, el sentido de la vida humana.

2. El problema de nuestra vida

¿Por qué vivo y por qué muero?

Estar vivo, sentirse vivo sobre un mundo redondo, adherido como oruga a una bola de tierra, es cosa bastante extraña. Sobre este mismo mundo, otros hombres como yo viven en la India, cabeza abajo, y sin el menor mareo, sostenidos al parecer —explicarán los físicos con una explicación que en realidad no explica absolutamente nada— por la ley de atracción. . . Flotamos en el espacio, pegados al globo terráqueo, dando vueltas completas a una velocidad tangencial media de 108,000 kilómetros por hora. Junto con algunos centenares de satélites, nuestra Tierra sigue al Sol que se dirige hacia la brillante Vega, en la constelación de Lyra, a una velocidad no menor de 70,000 kilómetros por hora. Girando y recorriendo millones de kilómetros en los espacios interestelares, camino, como, trabajo, converso y duermo todos los días sin sentir que voy cabalgando a través de los espacios. Y cabalgando sobre una delgada corteza de 60 kilómetros de espesor, que cubre una masa en fusión de unos 6,000 kilómetros de radio (datos

[6] *Opus. cit.,* pág. 433.

proporcionados por F. Lelotte, en la obra "La solución del problema de la vida", Editorial Eler, Barcelona).

¿Por qué vivo y por qué muero? ¿Por qué me encuentro instalado, desde hace ya algunos años, en esta Tierra y no en otro planeta? ¿Cuál es mi razón de ser? ¿Por qué tengo que vivir esta vida en que se me ha puesto, sin haberlo pedido? ¿Cuál es el término de mi viaje?

Si le pido la respuesta a eso que llamamos "mundo" o "universo" me encuentro con un Anónimo monstruoso, con un espantoso e irresponsable Nadie, con una fuerza poderosa,, tiránica, ciega, que mata a inocentes y culpables, que azota con la tempestad y el rayo y calma con el esplendor del sol y la tibia noche de luna. Y todo ello con la misma indiferencia. . . Sin los valores espirituales, sin Dios —Valor de los valores— "no hay nada cierto", como escribe Sartre. El universo material, por más grande que se le suponga, carece de inteligencia y de amor. De ahí ese "terror de estar vivos" sentido frente a una naturaleza hostil, ciega, incontrolable, tiránica, incomprensible. Es inútil toda rebelión. Nada valen la lógica y la libertad contra los terribles y desconocidos elementos desencadenados. El hombre sin Dios no pasa de ser esclavo de lo Absurdo, juguete del Hado arbitrario.

¡En verdad resulta cosa bastante extraña el vivir! Un músculo que llamamos "corazón", late día y noche, se contrae y se dilata cien mil veces, mientras la Tierra da una vuelta completa sobre sí misma. Este músculo, por ley inexorable, cesará de latir un día y una hora que yo no puedo fijar de antemano. Y al cabo de algún tiempo mis cenizas podrían caber en una cajetilla de cigarros. El mundo seguirá su ruta acostumbrada y yo habré desaparecido. Otras generaciones vendrán después de mí y transitarán por las calles de las ciudades, por las playas de los balnearios, por los centros de esparcimiento y por los trenes que yo he conocido. Pero yo habré desaparecido. Ahora mismo se divierten unos hombres como yo —que por cierto no conozco— en un centro nocturno de Tokio, mientras que en Berlín asisten a un concierto de sinfónica un grupo de personas y en Madrid se charla alegremente en el café. ¿Por qué estoy aquí y no allí? ¿Por qué no puedo vivir a la

vez la vida de tantas ciudades agradables que conozco y de tantas otras que no he conocido y que probablemente nunca conoceré? Esta limitación me duele. En China, en Francia o en Suecia, muchos hombres que nazcan después de que yo haya muerto pensarán sobre los mismos problemas que yo he pensado y tendrán vivencias similares a las mías, sin que tengan noticias de que yo haya existido. Me duele su ignorancia, su indiferencia para con mi persona y mi paso por la Tierra. Y me duelen también esas muchedumbres anónimas que han estado afanándose por hacer algo y por ser alguien, que han trabajado y proyectado, que han reído y llorado, que han tenido decepciones y dolores de cabeza, como yo. ¡Hombres que sin dejar huella alguna han vivido y han muerto, hermanos, verdaderos hermanos! Cuántos seres humanos, convertidos hoy en polvo, se han congelado un día sin haber realizado sus sueños. Cuántos hombres, verdaderamente grandes, han trabajado magníficamente en silencio, recibiendo, como única recompensa, una escasa nutrición y el lecho de un hospital, donde ni siquiera hablar pueden, antes de abandonar la vida. ¿Qué sentido tienen estas vidas?

Los panteones y los mares reciben diariamente, en su seno, más de 150,000 personas que cesan de moverse. ¡Qué poco sitio ocuparon en este gran abismo del tiempo y cuántos siglos en que no existirán! Una aspiración profunda que les ató a la vida se resolvió en esa salida fatal de la muerte. Si mi anhelo es vivir, ¿por qué he de morir? ¿Por qué? ¿A dónde iré cuando se cumpla ese plazo?

En el centro de mis anhelos y de mis goces, el dolor se asienta estable o intermitentemente. Si hiciese un recuento de los dolores físicos, de las angustias, de las decepciones, de los fracasos y de las muertes de los seres queridos, de las envidias de unos y de la ingratitud de otros, me convencería sin lugar a dudas, que esta Tierra nunca ha sido ni podrá ser para mí un paraíso. Mis fuerzas, después de todo, son pequeñas, limitadas. Ninguno de mis proyectos ha obtenido el éxito pleno que había imaginado. El dolor nos hiere a todos los hombres. No podemos ser inocentes. Queremos el bien -cuando no queremos el mal- y obramos en desacuerdo con nuestros quereres. Decididamente existe una contradicción violenta, incomprensible, entre mi vida tal como la deseo y tal como ella es. La

vida humana, a diferencia de la vida animal, es problemática, contradictoria. Y no se puede ser verdaderamente hombre sino hasta el día en que se toma conciencia de este carácter problemático y contradictorio de nuestra vida. Una cosa, sin embargo, permanece fuera de toda duda: nuestra insobornable e insaciable sed de existir.

3. Una sed insaciable de existir…

Nuestro tiempo reclama una síntesis intelectual que dé sentido a nuestra vida y a nuestra muerte, que ordene nuestra trayectoria mundanal para no sentir que el suelo se hunde bajo nuestros pies. Nos obstinamos en indagar de dónde venimos y a dónde vamos, porque sin esta indagación pierde sentido todo lo demás. Es ilógico emprender investigaciones de importancia secundaria —a veces insignificante— sin haber emprendido la única investigación que verdaderamente tiene importancia: ¿Cuál es el sentido de la vida, el sentido leí dolor y el sentido de la muerte?

El fondo de nuestra angustia humana, de nuestra angustia vital, está constituido por una sed insaciable de existir amenazada por una muerte que nos disuelve en la nada o que nos lleva a otra vida desconocida. De ahí las corrientes existencialistas en el pensamiento *Y* en el arte.

Cuando tratamos de los problemas de la vida estamos forzados a adoptar una actitud práctica. Hay que vivir y hay que tomar una actitud vital. No vamos a abrir los ojos en el instante de la muerte, cuando los demás —como alguien ha dicho irónicamente— se apresuran a cerrárnoslos. Por eso estoy convencido que la única filosofía que verdaderamente nos puede interesar es la filosofía como propedéutica de salvación. Vivir al día, como lo hacen los animales, no es, en rigor, vivir humanamente. No basta percibir impresiones agradables o desagradables, dejarse llevar por el flujo de los acontecimientos sin esperar nada. Lo más desconsolador para el hombre es no saber jamás por qué vive, por qué se levanta por la mañana y por qué al día siguiente volverá a levantarse. Obedecer al obscuro instinto que nos ata a la existencia sin preguntarse por qué se vive y por

qué se muere, es vegetar pero no es vivir humanamente. Vivir humanamente es contraer "relaciones" con los otros hombres y con las cosas. Con las cosas establecemos relaciones de *medio,* con las personas relación de fin. "De esta fundamental y primaria relación depende y se deriva —apunta certeramente Sciacca— toda nuestra actitud hacia las cosas y las personas. Alterarla es alterar el orden humano, individual y social."[7] El problema metafísico del sentido de la vida y el del destino del hombre, no se decide sólo teoréticamente por demostraciones o deducciones lógicas, sino por invocación y por opción. Elegimos frente a una Alteridad que se nos presenta como absoluta. Aceptando o rechazando esta Alteridad, asumiremos las consecuencias totales de esta elección final. Es claro que la opción, el acto de fe, puede y debe ser conformado con la estructura lógica que abraza *todo* lo que es. La solución verdadera al problema de la vida debe ser razonable, completa, armónica, universal, definitiva. . . Menester es buscar la verdad, en supremo esfuerzo de averiguación, aceptándola amorosamente, sea la que fuere y venga de donde viniere, en supremo esfuerzo de sinceridad. Seguir la verdad, a pesar de los sacrificios que exija, significa vivir en la luz y en el orden. Y el orden —ley de unidad— es el problema fundamental de la vida humana. Orden que determina la respectiva importancia de los mil apetitos y las mil tendencias que hay en el hombre. Orden conocido y realizado que entraña, en consecuencia, un doble problema: especulativo y práctico.

Es preciso tener presente que el hombre, aunque tiene una verdadera luz racional, no es un foco de luz infinita. Tiene hambre y sed de Verdad, pero necesita tomar en cuenta la diversidad de evidencias, de certezas y de métodos. Entre lo plenamente cierto y lo probable se abre un abismo. Cabe recordar también, como lo recuerda Roig Gironella en "Filosofía y Razón", que la fe es una norma "negativa" y una ayuda "positiva" de orden psicológico. El creyente tiene en su fe una ayuda psicológica para investigar más, para no dejarse convencer fácilmente por sofismas y errores, para dar tenacidad y constancia a su búsqueda e investigación, etc., etc. Y no dejará de ser filósofo por contar con esa ayuda psicológica. En vez de caer en la desesperación del racionalista que arrastra su

[7] Michelle F. Sciacca, *Perspectivas de Nuestro Tiempo,* pág. 309. Editorial Troquel.

ansia frustrada de plenitud, sabe como Santo Tomás, por filósofo y por creyente, que "no hay nada finito que pueda aquietar el anhelo del entendimiento, lo cual se ve porque el entendimiento, al dársele cualquier término finito, al instante maquina alcanzar algo más allá; por esto, trazada cualquier línea finita, trama el trazado de otra mayor, y lo mismo en los números; lo cual es precisamente la razón de la adición infinita en los números y líneas matemáticas. Ahora bien: la grandeza y la capacidad de cualquier substancia criada es infinita, por consiguiente, la capacidad intelectiva del espíritu, como tal, no se aquieta con el conocimiento de cualesquier substancias creadas, por nobles que sean, sino que tiende con un anhelo natural a conocer la substancia, que es de Grandeza infinita".[8] Tampoco hay nada finito —añadamos por nuestra cuenta— que aquiete esa sed insaciable de existir.

Pensando en esa inextinguible sed de existir, Manuel García Morente, en diálogo sostenido con Alonso Fueyo, pocos días antes de su muerte, declaraba: El hombre, "en la carrera de nuestra vida hacia un ser que va a ser, corre de fracaso en fracaso; nuestro poder no alcanza jamás a nuestro querer. Entre uno y otro hay un abismo, y eso significa que el hombre está necesitado de salvación, cuya salvación será que el hombre sea lo que quiere ser.

— ¿Y qué quiere ser el hombre?

—El hombre quiere tres cosas: una vida perdurable, personalísima y santa. Y estas tres clases de vida la experiencia no nos las da, porque todo lo experimentable es contingente, caduco. Por eso asciende el hombre necesariamente a Dios, como a Salvador y Creador, y toda la Filosofía nos eleva a El".[9] Los fracasos del hombre no son fortuitos, casuales; emergen de su insuficiencia radical, de su indigencia ontológica. Pero el afán de plenitud

[8] Santo Tomás de Aquino, C. Gentes, III, 50, razón 4ª.

[9] Alonso Fueyo (E). "Ultimo diálogo con el profesor García Morente", publicado en *El Español, 2* (8 de mayo 1943, núm. 28), pág. 28 y reproducido parcialmente en el libro *Filosofía y Razón,* pág. 71, Editorial Rayfe.

subsistencial, el querer que sobrepasa el poder, también está radicado en el ser de creatura. Por eso el hombre está necesitado de salvación y por eso la filosofía -al menos como la entendemos nosotros— es una propedéutica de salvación. Examinemos pues, bajo esta luz, el sentido de la vida humana.

4. Sentido de la vida humana

Yo y mi mundo existimos conjuntamente por el Ser fundamental. Este es el dato radical, el hecho primordial con que me encuentro al percatarme de mi contingencia y de la contingencia del mundo. Mi estar es un co-estar con el Mundo. El mundo —objetividad— me es tan patente como mi intimidad. Por eso José Ortega y Gasset insistió, desde comienzos del siglo, que "la realidad primordial, el hecho de todos los hechos, el dato para el Universo, lo que me es dado es… 'mi vida' —no mi yo solo, ni mi conciencia hermética, estas cosas son ya interpretaciones, la interpretación idealista... Lo primero, pues, que ha de hacer la filosofía es definir ese dato, definir lo que es ‘mi vida’, ‘nuestra vida’, la de cada cual. Vivir es el modo de ser radical: Toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella. En ella todo lo demás es y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido. La ecuación más absurda de la matemática, el concepto más solemne y abstracto de la filosofía, el Universo mismo, Dios mismo son cosas que encuentro en mi vida, son cosas que vivo. Y su ser radical y primario es, por tanto, ese ser vivida por mí, y no puedo definir lo que son en cuanto vividas si no averiguo qué es 'vivir'".[10] Después de reconocer el acierto orteguiano al partir de la vida humana como realidad primordial, es menester completar y modificar en algunos puntos el pensamiento del brillante filósofo matritense. Las cosas son lo que son independientemente de lo que sean en cada vida humana. Aunque encuentre en mi vida ecuaciones matemáticas, conceptos filosóficos, Universo y Dios, estos seres no se confunden con mi vida ni se circunscriben a mi horizonte vital. La extravasación de la habencia queda probada por el error, el olvido, y la docta ignorancia. ¿Qué es la vida? "Vida -dice Ortega —es lo que somos y lo que hacemos." Vivir es encontrarse a sí mismo en

[10] José Ortega y Gasset, *¿Qué es la Filosofía?* (Obras Inéditas), Editorial Revista de Occidente, págs.. 213-214.

el mundo y ocupado con las cosas y seres del mundo. Ese asistir perpetuo y radical a cuanto hacemos y somos diferencia el vivir de todo lo demás. La vida es saberse —es evidencial—. Pero es un saberse náufrago, en un orbe impremeditado, con perpetua sorpresa de existir: No escogemos el mundo en que va a deslizarse nuestra vida —dimensión de fatalidad—, pero nos encontramos con un cierto margen, con un horizonte vital de posibilidades —dimensión de libertad—. Tenemos que decidir lo que vamos a ser; a esto llama Ortega en frase gráfica aunque exagerada: "llevarse a sí mismo en vilo, sostener el propio ser". En este sentido la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, es futurición, es lo que aún no es. Nosotros pensamos, por el contrario, que el futuro es una idea esencialmente relativa al presente. Nunca lo futuro puede referirse directamente a lo pasado, porque lo pasado tiene que referirse, también, a lo presente. La idea primigenia y fundamental del tiempo es el "ahora", el presente que está presupuesto en los otros dos tiempos y sin el cual no se podrían ni siquiera concebir. En esta relación, el orden es de tal naturaleza que el no ser (fue) y el después (será) es percibido del ser (ahora). Todo ser es presente. Sólo el instante actual, el "ahora", es la realidad misma de la cosa.

Nuestra vida "es la de cada cual", afirma Ortega, por tanto, distinta la mía de la tuya. ¿Pero cuál es el sentido de la vida de "cada cuál"? ¿Cuál es la vida humana perfecta? ¿Cómo podemos conocerla? ¿Cómo podemos realizarla? ¿Qué es lo que somos y lo que hacemos?

El hombre tiene una dui-unidad, es un ente dúplice: naturaleza y espíritu, tiempo y eviternidad, nada prehistórica y destino absoluto. . . Su unidad real no es perfecta, como la de Dios, sin ser pura multiplicidad, como el mundo. El yo mudable se levanta sobre la parte inferior de su naturaleza, en orden a su salvación. No está simplemente "ahí", como una piedra, no se reduce a vivir como una planta, sino que lleva una existencia personal por el espíritu que unifica y subordina a la vida vegetativa y a la vida sensitiva. Fenómenos y acciones emergen del alma personal. La autoconciencia de nuestro ser nos da un sentido de totalidad frente a otras totalidades en el mundo. Nos sabemos situados en la

cúspide de la ordenación mundanal escalonada, con una naturaleza espiritual —que no hemos creado— apoyada en una estructura recibida. La verdad de nuestra esencia se nos ha dado como una dádiva de amor. Nos precede un plan y una realización. Usufructuamos una conciencia íntima y una emoción de ser.

Se ha dicho que la persona es un "ser-para-sí". La frase —verdad a medias — es inexacta. Es un ser-para-sí relativamente. Mejor sería decir que la persona, siendo-para-sí, es para Dios. Porque es lo cierto que está vinculada, en su esencia y en su operación, al Ser fundamental y fundamentante. En lo más hondo del yo se avizora una fontalidad a la cual estamos vinculados.

Atraídos por la naturaleza corporal y por el espíritu, tenemos que orientarnos, forzosamente, hacia un centro de vida personal. Nuestra conciencia nos insta a pasar sobre la fácil complacencia propia para dirigirnos hacia nuestro mejor yo. ¿Cuál es nuestra situación personal ante Dios y ante los hombres? He aquí la cuestión clave para nuestro destino eterno.

Mientras hay tiempo —y es bien corto— hay oportunidad de perfeccionarnos, de hacer algo por nuestra salvación, por la parte imperecedera de la personalidad. Es cierto que no creamos nuestro destino, pero sí lo decidimos responsablemente. Para ello contamos con el control de nuestro espíritu que puede imponer un orden superior. Nuestra animalidad tiene que justificarse, subordinándose, ante esa instancia. Y esta justificación se da en situación y circunstancias. Esto quiere decir que tenemos que aprovechar lúcidamente nuestro carácter, nuestro sexo, nuestro contorno geográfico y nuestro tiempo para someterlos a una inteligente colonización. Podemos servirnos, como herederos que somos, del *achevement* cultural. Lo que vale es el esfuerzo personal y el sentido que se le dé a la acción. Tenemos que elegirnos en la continuidad de la tarea salvadora.

Diariamente ejercitamos un cúmulo de actos voluntarios con sentido. Ahora bien, si estudiamos la trabazón y la jerarquía de dichos actos, es preciso reconocer que todos ellos poseen una duración y un sentido último salvífico. El

verdadero motivo de nuestras decisiones es el cumplimiento cabal de nuestro ser. Admitida la posibilidad de salvarse, con la ayuda de Dios, organizamos la vida finalísticamente. El sentido salvífico de nuestra tarea vital constituye la justificación íntima de todas las acciones concretas que emprendemos. Al realizar una conducta valiosa nos realizamos. Y realizarnos cabalmente, para satisfacer nuestra hambre de salvación, es lo que más nos interesa en la vida. Porque la cuestión decisiva es ésta: ¿Qué será de mí? ¿Qué será de nosotros?

5. La cuestión decisiva: ¿Qué será de nosotros?

El hombre es el único ser que tiene el temible privilegio de salvarse o de perderse, según el rumbo que tomen sus pasos. Cercanía o lejanía de Dios. Por el amor nos acercamos a El, asemejándonos. Por la distancia moral —mala vida y malas costumbres— nos desasemejamos de Dios, con una lejanía radical. Todos tenemos indefectiblemente, el mismo centro de gravitación.

En nuestra voluntad está el resolver el itinerario afectivo que seguiremos. El alejamiento moral del centro de gravitación trae, como consecuencia, la pérdida correlativa de la semejanza ontológica de la creatura con su Creador. El amor ordenado *(chantas)* nos lleva a nuestro sitio, al gozo. El amor desordenado ("libido") nos conduce a la *dislocación.* Y la dislocación nos produce el tormento de la angustia. Con las raíces al aire, el alma queda expuesta a la inestabilidad, al fraude, al dolor, a la desazón. Los seres materiales y mudables nos arrastran hacia el vaivén angustioso de lo contingente. Inútil buscar en esos seres —falsos en cuanto parciales— la vida feliz. Adherirnos a la parte en lugar de ir derechos al todo es una lastimosa ceguera. "La iniquidad, el pecado de la lejanía, no es una substancia, sino la perversión del amor humano —ha dicho San Agustín— que deja a Dios, substancia suprema, por la criatura ínfima, arroja su intimidad y se derrama fuera de sí."[11] Mientras San Francisco de Asís —místico al fin— levanta un canto, lleno de frescura, ante el hermano cuerpo, ante la hermana agua, ante el hermano lobo y ante [as bestias y los elementos que hallan parentesco en su corazón, porque se asientan en el Ser más alto; San Agustín, en cambio, no

[11] San Agustín (Confess. Lib. VII, c. XVI. 744).

quiere entretenerse demasiado con las criaturas que solamente son semejantes a Dios, pero que no son la semejanza misma. ¡Cuidado con el fraude! parece decirnos. Es fácil sufrir un espejismo convirtiendo los simples vestigios en la realidad primigenia. Y sobre todo, “a uno no le va bien si le puede ir mejor, a nosotros no nos va bien con los puros vestigios de la Verdad cuando con la Verdad misma podríamos estar harto mejor".[12] Las bellezas fugaces de las cosas atraen nuestra atención y fragmentan el alma, dificultando el retor-10 a Dios. En nuestra más íntima interioridad está el itinerario más recto para arribar a la Verdad y a la Belleza total. Entre San Francisco y San Agustín no se dan doctrinas contradictorias, sino actitudes o perspectivas diversas. San Francisco ve, en los destellos de las cosas, vestigios de la Causa eficiente y ejemplar. San Agustín, ávido de Absoluto, se siente desilusionado metafísicamente ante el no-ser de las cosas y no quiere verse alucinado por los destellos momentáneos de los seres materiales y mudables. Nuestro diálogo con las cosas, marcadas con la huella de Dios, tiene que ser requisitorio y pasajero. Ambos santos coincidieron en valorar más alto un poco de sentimiento de Dios que el conocimiento de todas las cosas del mundo,

Las cosas mudables, precisamente por ser mudables, nos producen angustia. La mezcla de ser y no ser de todo objeto mundano deja insatisfecha nuestra atracción objetiva de Dios. Pero no sólo las cosas se ven afectadas de esta radical mutabilidad, también nuestra vida es, en buena dosis, inseguridad e incertidumbre. La estrechez o angostura de mi ser me insta a salir hacia un lugar más estable, donde cese la zozobra y sepa a qué atenerme. ¿Qué será de mí? He aquí si no "la única cuestión", como lo quería Unamuno, sí la decisiva. La decisiva porque de ella depende la importancia de las cosas y el rumbo de mi vida. Y como el hombre es un ser dialógico a quien no le puede ser indiferente el destino de los otros, habría que corregir a Unamuno —siempre egotista y desmesurado— completando la pregunta: ¿qué será de mí? con estas otras: ¿Qué será de ti? ¿Qué será de nosotros?

[12] San Agustín (De vera relig. C. XXXVI, PL 34, 151).

Para redimirnos de la angustia no hay más que una vía: el conocimiento amoroso de Dios. Si Dios no puede obrar más que por amor, la aspiración a conocerle y amarle, puesta en nosotros, está destinada a satisfacerle. Examinemos, pues, el modo de realizar nuestro bien.

En mi naturaleza —condiciones necesarias de mi ser— se me da un esbozo de la perfección que debo realizar. De lo que soy —espíritu encarnado— deduzco lo que debo ser. Soy un ser viviente, cognoscente, dotado de actividad físico-espiritual. Me comprometo en cada uno de mis actos. Mi inteligencia, que ve el bien en las cosas, despierta a la idea del bien perfecto, absoluto, trascendental. Desde entonces, la sed de mi espíritu ya no será colmada por los bienes particulares. En la medida en que me libero de la animalidad, se manifiesta en mi espíritu, como atributo suyo, la necesidad de infinito. El progreso en el dominio del conocer me alegra, en cuanto avance en la penetración en los esplendores del ser, y me entristece, en cuanto impotencia de avizorar la realidad infinita del ser. Lo limitado me acongoja. Busco lo absoluto y no lo encuentro en los bienes de la Tierra. La posesión cognoscitiva de los objetos, los lazos del amor y de la amistad, los vínculos de la comunidad me desarrollan, pero no me satisfacen en plenitud. Mi corazón sigue inquieto. Sólo en lo absoluto, en Dios, puedo encontrar mi perfección. Cierto que a Dios lo conozco de manera imperfecta. Aún así, le reconozco por autor del universo y admiro su sabiduría. Este imperfecto conocimiento de la Perfección me basta para acatar el orden divino. Y sin embargo, más allá de toda sumisión aspiro a la unión, al intercambio amoroso. Hasta aquí llega la filosofía. Lo demás, los misterios de la intimidad divina y la respuesta de Dios a nuestro llamado, por su revelación, caen de lleno en los dominios de la religión.

No han faltado quienes, en medio de su naufragio personal, han llevado su angustia y su grito de rebeldía al terreno filosófico. Urge, en consecuencia, preguntarnos si esta existencia es absurda o si hay un sentido en ella, en su estructura, que nuestra razón pueda descubrir.

6. ¿Existencia absurda o sentido existencial?

El espíritu humano, en sus operaciones específicas, tiene un apetito de claridad y una exigencia de familiaridad ante su universo. Quisiera que el mundo pudiese amar y sufrir para comprenderlo humanamente, para marcarlo con su sello. Y cuando no lo relaciona con Dios, el mundo se toma extraño, privado de luces y de fines. A este exilio sin remedio se siente arrojado el existencialista ateo. Su conducta es una consecuencia de su convicción sobre lo absurdo. Vive por costumbre antes que por ideas e ideales. En el origen de todo está la "inquietud". Se advierte que el mundo es "espeso", se entrevé hasta qué punto un cerro o un cacto le es extraño e irreductible. Desaparece el sentido ilusorio de los bellos paisajes y queda sólo la inhumana y primitiva hostilidad de un mundo absurdo que lo deja solo. Los hombres mismos, con su mímica y su pantomima, segregan lo inhumano y producen esa "náusea". Todas las descripciones y clasificaciones, toda la ciencia de esta Tierra no le dará, al existencialista ateo, nada que pueda asegurarle que este mundo es de él. El deseo de conquista choca con muros que desafían sus asaltos. Decididamente este mundo no es razonable. ¿No resulta entonces absurda la confrontación de ese irracional y ese desenfrenado deseo de claridad, cuyo llamamiento percibe el hombre? En este clima espiritual se gesta, para Albert Camus, el único problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. "Juzgar que la vida vale o no vale la pena de que se la viva —nos dice— es responder a la pregunta fundamental de la filosofía."[13]

Después de admitir lo absurdo todo se desquicia. En vano pretenderá Camus justificar su actitud de rebelión, de desafío. "Se trata —nos asegura— de morir irreconciliado y no de buena gana."[14] ¿Por qué y para qué? El escritor argelino resulta impotente para dar respuesta a esta pregunta inacallable. Se queda con una pasión sin mañana y con un destino cuya única salida es fatal. Como Sísifo, se siente condenado a un trabajo inútil y sin esperanza. Ante esa perspectiva sólo le resta su odio a la muerte, su desprecio de lo divino y su apasionamiento por la vida. Cree —vana ilusión— que "no hay destino que no se

[13] Albert Camus *(El Mito de Sísifo* –El Hombre Rebelde-, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1953, pág. 13)

[14] *Opus cit.,* pág. 50.

venza con el desprecio."[15] Y hasta llega a imaginarse que Sísifo es dichoso, porque el esfuerzo para llegar a las cimas basta para llenar un corazón de hombre. Pero esa afirmación no es más que un producto pasajero de la borrachera antropocéntrica. No parece llenar el esfuerzo a su corazón de hombre, puesto que grita, exige, dice no. . . "Yo grito que no creo en nada y que todo es absurdo, pero no puedo dudar de mi grito y tengo que creer por lo menos en mi protesta. La primera y la única evidencia que me es dada así, dentro de la experiencia absurda, es la rebelión."[16] Esta rebelión testimonia el hecho de que el hombre es la única creatura que se niega a ser lo que es. Desgraciadamente Camus no ha sabido derivar las consecuencias metafísicas implicadas en esta afirmación. Prefiere rechazar su condición mortal y negarse a reconocer la potencia que le hace vivir en esa condición, no sintiéndose seguramente ateo, pero sí forzosamente blasfemo. Más que negar a Dios, le desafía. Pretende —¡vana pretensión!— descalificarle en nombre de la justicia, pero advierte que la idea de justicia no se comprende sin la idea de Dios. Y entonces cae en la absurdidad y rechaza la salvación. Pero tal vez su rechazo —un tanto verbal— no sea definitivo. Lo que verdaderamente rechaza, para compartir las luchas y el destino de los hombres, es una falsa divinidad. Elige la acción lúcida, la generosidad del hombre que sabe. La justicia vive. ¿De dónde proviene esa "extraña alegría" que ayuda a vivir y a morir, según nos confiesa?

"Para el espíritu humano no hay sino dos mundos posibles, el sagrado (o hablando en lenguaje cristiano —dice Camus— el de la gracia) o el de la rebelión."[17] El optó por la rebelión. El mundo cristiano —filosofía de la injusticia— se lo imagina desesperante. "Entre la historia y lo eterno, he escogido la historia, porque me gustan las certezas." Inmerso en el ámbito de la historia, sabe que su acción es en sí misma inútil, pero se decide, como el conquistador, por ese esfuerzo absurdo y sin alcances.

---

[15] *Opus. cit.,* pág. 96.

[16] *Opus. cit.,* pág. 119.

[17] Albert Camus, *Remarque sur la Révolte,* en el volumen en colaboración *L´Existence,* París, Gallimard, 1945.

El resultado del existencialismo profesado por Camus —con tan sincero romanticismo— es, más que una filosofía, un testimonio singular. Aunque con escaso brío dialéctico, ha llevado al primer plano al hombre concreto, con la intimidad de su conciencia, con su finitud, con su temporalidad, con su angustia, con su rebelión. Si todo es absurdo ¿no será también un absurdo filosofar sobre lo absurdo? ¿Cómo entablar diálogo con un absurdo con el que toda discusión es imposible? Haciendo gala de un ilogismo extremo, Albert Camus pretende construir íntegramente su concepción de la realidad sobre algunos postulados —*a priori,* sin demostración— que hay que aceptar ciegamente. ¿Cómo puede tener valor de ciencia su producción, si el propio autor reconoce como absurda la confrontación del pensamiento —desenfrenado deseo de claridad— con el absurdo mundo? Y sin embargo, los que nos empeñamos en filosofar hoy, no podemos eludir el encuentro del pensamiento con la existencia, en el testimonio desgarrador de un hombre del siglo XX.

Frente al absurdo de un mundo existencialista como el descrito, nosotros descubrimos que toda creación es triunfo y alegría donde cada creatura encuentra su sitio y misión. Amamos la vida biológica porque favorece la otra vida, la del espíritu. Nos orientamos hacia valores y percibimos nuestro destino perdurable. Nos sentimos responsables ante Alguien que nos espera y nos juzga. Todo este existir en despliegue, ¿no está testimoniando acaso el vínculo, la conexión con un insoslayable sentido existencial trascendente? Acaso estudiando el dinamismo del ser humano podamos poner de relieve ese sentido existencial trascendente.

7. Dinamismo del ser humano

La acción incluye la contemplación. El dinamismo activo del hombre lejos de oponerse a lo racional, lo supone. En toda tendencia hacia un fin aparece un plan inteligible. Y la experiencia nos muestra que hay siempre proporción entre las tendencias que se proyectan hacia fines y la capacidad de obtenerlos: los dientes y las muelas, situados en la boca, tienden a masticar, como lo muestra su contextura y son capaces de ello; los ojos tienden a ver, y ven; etc.

El hombre apetece la salvación, tiende a la plenitud subsistencial, luego es capaz de obtenerla. De lo contrario habría una contradicción indigna de la Inteligencia divina. Basándose en el aspecto dinámico o finalista, Santo Tomás afirmaba: "Es imposible que un deseo de la naturaleza sea vano; porque la naturaleza no hace nada vanamente. . ."[18] Cuando constitutivamente un ser tiende a algo, es capaz de llegar a ello.

Si nos aferramos por obtener la plenitud subsistencial, si sentimos hambre de salvación es porque estamos *in via,* porque andamos en busca de cierta participación del Ser fundamental y fundamentante. La íntima tendencia de nuestra voluntad no es cerrarse egoístamente, sino proyectarse en un Absoluto capaz de brindarnos la plenitud subsistencial anhelada.

Por nuestras actuaciones podemos descubrir las virtualidades de nuestro ser. Si actuamos en vista de la salvación, es porque estamos llamados a ella —no forzados, claro está, puesto que cabe la frustración— aunque por ahora seamos unos pobres gérmenes en desarrollo.

Andamos en busca del Ser en plenitud. Los seres con los cuales tropezamos a diario apenas si son esbozos de ser. Para comprenderlos tenemos que inteligir su plan. El devenir de los seres no podría ser explicado sin el Ser Absoluto.

Actuar es siempre actuar hacia algo positivo. Cada acción tiende a conseguir el pleno desarrollo de cada ser humano. *Tout le réel est comme une priére á l'Etre,* ha expresado magníficamente Mauricio Blondel.[19] Perseverar en la existencia, dilatar la existencia acrecentándola y entrando en la felicidad del Ser, es tendencia característica de todo lo que existe. Sin embargo, el ser del hombre es el único que manifiesta esta tendencia intencionalmente. La piedra y el océano, por ejemplo, no son ex-sistencia, en sentido riguroso, sino resistencia,

[18] Santo Tomás de Aquino (Contra Gentes I, II, c. 55).

[19] Mauricio Blondel *(L´Etre,* Excursus 5, p. 386).

persistencia. Sólo el ser humano está bajo el modo de ex-sistencia o firmeza exteriorizada, salida de sí hacia el Ser Absoluto.

La vida humana, en su actuar incesante, gime en demanda de una vida que no terminará, capaz de poseer su objeto eterno. Y en esta suerte de parturición, que nos recuerda San Pablo a propósito del mundo entero, se busca afanosamente una unidad y una solidez imperecederas. La vida del hombre es, en gran parte, añoranza de lo que aún no es, de lo que debiera ser. Los animales están perfectamente aclimatados en este mundo, porque pertenecen íntegramente a este mundo, porque su ser mundanal está esencialmente ajustado a la circunstancia. El hombre, en cambio, produce el arte y la ciencia, vive la moralidad y tiene aspiración religiosa, porque aunque existe en el mundo y frente al mundo, lo trasciende. Nunca acabamos de aclimatarnos en este mundo. Nuestra insatisfacción no es casual, sino metafísica. Los múltiples y diversos entes intramundanos llegan a distraernos y fatigarnos con su difusión, con su hostilidad, con su contradicción. Optamos entonces por ganarnos a nosotros mismos en un esfuerzo de cohesión dominadora. Pero el yo, con sus notas de interioridad, temporaneidad y subestancia, tiene un fondo de obscura soledad. De ahí ese sentimiento de inseguridad y de abandono que le sobreviene al hombre relegado en sí mismo. De esta subexistencia en que el yo se siente abandonado por Alguien, brota el deseo de abrirse a la realidad circundante que le rodea y se le insinúa. Ese Alguien que me rodea y me ha puesto aquí debe tener, que duda cabe, un designio para mí. Yo soy, pues, un enviado con misión. Y con misión propia, singular, incanjeable, intrasferible. Esta experiencia fundamental del yo, que supone toda una gama de acciones y experiencias, expresa, más allá de la vida biológica, la vida íntima del ser humano. Vida esencialmente dialógica con ese Alguien que asiste a nuestro existir como Testigo silente que nos asigna una misión por medio de la vocación. Aunque los fenómenos no permanezcan, permanece la conciencia de sí, la vocación, la voz.

La conciencia reúne en su síntesis la multiplicidad fenoménica del mundo. Esto no quiere decir, por supuesto, que el universo gire *i* nuestro alrededor.

Unidad de conciencia, espontaneidad, perennidad son rasgos que se dan, aunque deficientemente, en la persona. La deficiencia de nuestro ser nos conduce a la aserción del Ser. Todos los seres se explican misionalmente, esto es, por su participación en el oían del Ser Absoluto. Todo ser humano, en cuanto es, no sólo tiende a perseverar en su ser, como lo afirmó Espinosa del ser en general, sino a ser más, a ser en plenitud. Si negamos esta tendencia —y está en nuestras manos el hacerlo— perderemos nuestra razón de ser, fracasaremos como hombres. Si en cambio somos fieles al dinamismo de nuestro ser humano —que no se recluye en el yo, sino que se proyecta hacia Dios—, llegaremos a la perfección natural, a la plenitud que reclama nuestra naturaleza.

Las acciones humanas no se dan por simple impulso animal, sino por un motivo salvífico que las promueve y eleva. La aspiración a lo infinito nos mueve y nos libera. El universo entero nos está diciendo, a toda hora, que venimos de Dios y vamos a Dios. No obstante, es menester optar por el fin de nuestro ser que saciará todo deseo.

A diferencia de Blondel, nosotros no usamos el principio de finalidad exclusivamente, sino que recurrimos explícita y anteriormente al principio de causalidad. Además, el anhelo de alcanzar un saber de visión, un saber iluminado de todas estas cosas que en el mundo encontramos siempre cubiertas y veladas, no demuestra, por el solo hecho del anhelo, que lo podemos adquirir en el orden natural. "La mera capacidad que tiene una creatura de ser elevada a cualquier fin superior, que no repugne a su naturaleza", ha sido denominada por los antiguos escolásticos, como "potencia obediencial".

Una vez examinado el dinamismo del ser humano, estamos en condiciones de estudiar la urdimbre teotrópica de la vida humana.

8. Es deber del hombre desarrollar su humanidad

Cualquier configuración que vayamos logrando de nuestra vida es, de por sí, fragmentaria e insuficiente. Nada acusa el carácter de lo definitivo. Un impulso infinito mueve nuestra vida. La tensión interior entre "ser" y "llegar a ser" lo que

debemos ser (vocación), origina la intencionalidad de la vida y su constante proyección hacia el futuro. Vivir es actualizar las potencialidades de la vocación. La historia es el reflejo de esas tensiones o actualizaciones de la vocación. Entre las innumerables posibilidades que poseemos, elegimos de acuerdo con un plan vocacional. Pero elegimos sabiendo que habrá sobre nuestra realización vital, un excedente de vida no vivida que quisiéramos vivir. Y esta vida no vivida nos punza y nos agita con un divino descontento. Un insaciable anhelo de valor bulle en los entresijos de nuestra alma. No hay que equivocarse: estamos en presencia de una agitación que antes de calificar de psicológica ha-Dría que denominarla como inquietud metafísica. Una celeste escala se eleva desde el "homo interior".

Dentro de lo fragmentario e insuficiente de nuestra vida, en sus configuraciones, se dan los elementos de la vida moral. Tenemos que aceptarnos como somos, con cuerpo, con afectos, con intelecto, con voluntad.. .

Un cuerpo maridado a un espíritu. De este extraño maridaje -espíritu encarnado— resulta la dualidad simultánea de la vida física y espiritual que reobra sobre cuerpo y espíritu. Somos incapaces le obrar sin el cuerpo. Debemos, en consecuencia, cuidar del cuerpo corno de un instrumento necesario. Pero entiéndase la palabra cuerpo no como un cuerpo animal, sino como cuerpo humano al servicio de un espíritu. Y como cuerpo humano hay que ordenarlo, sin destruirlo, por la templanza. Templanza que no significa privación de satisfacciones legítimas, sino moderación de apetitos irracionales. El equilibrio y la salud del cuerpo nos permiten disciplinarlo, pero no disminuirlo. Disciplinarlo para no caer en la sensualidad que convierte en fin lo que debiera ser un medio: el placer físico.

La vida sentimental es un punto de encuentro del alma y del organismo. Los estados afectivos tienen un carácter mixto: intelectual y fisiológico. Toda acción enérgica —y nada digamos de las pasiones— surge de un sentimiento. Por eso resulta de suma importancia el hecho de que la razón comande a esos sentimientos que se dicen ciegos porque no ven —y con desesperante fijeza— más que su objeto. El sentimentalismo se recrea en el sentimiento por el

sentimiento mismo: estéril satisfacción que nos priva de la entrega y del sacrificio. Todo amor sentimental no es, en el fondo, sino narcisismo, repliegue sensual.

El *logos* tiene un primado de dirección sobre el *ethos.* La facultad de visión traza caminos a la vida afectiva, aunque a decir verdad nunca es completamente libre. La voluntad y los afectos dejan mentir su impacto sobre la inteligencia. Debemos procurar, no obstante, amar a la verdad sobre todas las pasiones para llegar a la libertad del espíritu. Y esta libertad no se logra sin una sana orientación de los afectos.

La filosofía por sí misma no da la virtud, pero la hace más fácil por la flexibilidad del espíritu. La tendencia fundamental del hombre lacia el conocer es buena, en cuanto proviene de la abertura de su espíritu. Gracias a esta abertura se adquiere un desarrollo intelectual y moral más refinado. Incrustados en las exigencias más lícitas y universales de nuestro tiempo, nuestro espíritu abierto cumple con responsabilidad una misión de vigilia intelectual, atenta a la peripecia esencial de la vida. El fin de la filosofía y de las ciencias particulares es servir al hombre, permitiéndole llegar al pleno desenvolvimiento de sí y del mundo material que le circunda. La ciencia puramente especulativa, aunque provechosa para el hombre, no puede ser fin último. No basta percibir la verdad, es preciso poseerla. Toda pasión de la verdad, del bien y de la belleza es búsqueda de Dios. No hay otro modo de perfeccionarse y de cumplir la obra. Lo demás es diletantismo o desenfreno intelectual.

En la vida moral, corresponde a la voluntad el primer puesto. Es claro que la voluntad tiene más perspectivas mientras más se desarrolle la inteligencia que abre horizontes y que satura la libertad. Los hábitos moralmente buenos —segunda naturaleza— son la base de todo desarrollo humano, al crear automatismos que facilitan las acciones buenas e impiden las acciones malas. El bien hecho automatismo ensancha la libertad que no es, en rigor, sino "el poder de elegir entre bienes". No se eligen los males sin reducir el campo de la libertad. No se puede conquistar la libertad sin dominar la animalidad, sin someter las pasiones a la razón. En cada uno de nuestros actos portamos el peso concreto de toda

nuestra vida. El dominio de la acción se asegura después de sujetar las tendencias carnales y afectivas. Lo que debe importarnos es el ser entero que estamos llamados a realizar. Todas las otras obras tienen el sentido de facilitar y preparar la gran obra que es nuestro ser entero. Este ser entero se va haciendo como un todo continuo, teniendo en cuenta toda la vida. Cuerpo, afectos, intelecto y voluntad son elementos ineludibles de la vida moral del hombre. El desarrollo de nuestra humanidad hacia su perfección tiene que contar con estos elementos encuadrados dentro de un plan vocacional. Pero el ser entero que estamos llamados a realizar, dentro de un plan vocacional, es cosa de cultivo, de cultura personal.

9. Quehacer de salvación y riesgo de frustración

Aprovechamos y transformamos la naturaleza, porque el mundo no está hecho a gusto nuestro. Ni enteramente hostil ni enteramente complaciente, el mundo natural puede convertirse, por obra de cultura, en mundo humano. Según lo que nos propongamos hacer, las cosas se nos presentan como respuestas de auxilio o de amenaza, como "importancias", para decirlo con el término orteguiano. Sólo que las facilidades o dificultades —cosas— que circundan nuestro existir, no dejan de tener naturaleza. Contra lo que piensa Ortega, las cosas son primariamente *sustancias* y eventualmente *importancias.* Aunque las cosas se nos den en un contexto circunstancial, no pierden por ello su ser-en-sí, su quididad, su esencia. Todo uso y manejo de la realidad, y hasta la ciencia misma, descansan en el conocimiento de la naturaleza de las cosas.

Antes de investigar *qué* es la realidad tenemos con ella un trato pre-intelectual, pre-teórico. La entendemos —válgame la expresión-de manera familiar. El enigma de la realidad nos fuerza a interpretarla mentalmente, para orientarnos y para salvarnos. El hecho radical no es mi vida humana, sino la realidad en la cual se articula mi vida. El contorno inexorable en el que vivo aquí y ahora trasciende mi vida singular, por más que ese contorno o circunstancia haya sido conocido en mi vida espiritual.

La vida no es puro acontecimiento, drama desnudo, como lo quiere Ortega, sino realidad temporal, ser histórico, entidad creatural. Sentirse creatura es sentir hundiéndose mi consistencia. Esta sensación de inconsistencia, de disipación, no se remedia apoyándose en objetos externos. El tiempo hace desvanecer toda cosa concreta, pero no el principio del conjunto de cosas. Toda vida humana real posee una serie de dimensiones y contenidos comunes, sin mengua de las estructuras concretas de cada vida. De otra manera no sería posible una filosofía del hombre.

Viviendo entre los hombres, en sociedad, interpretamos la realidad y buscamos el sentido del universo. El repertorio de pensamientos y de convicciones de nuestra época no impiden la meditación personal, el intento de conocer el ser. Este intento presupone que *hay* tal ser. Consiguientemente el hay, la habencia es el campo del ser. *Cuando hay vida humana hay quehacer de salvación y riesgo de frustración.* La salvación que anhelamos no nos es dada de modo seguro, puesto que luchamos por ella. Necesitamos luchar por la salvación, cada cual por la suya. Es así como yo entiendo el quehacer vital, el yo-programa. Dentro de una libertad limitada por la circunstancia espacial y temporal, tenemos que ganarnos la vida. Y en este hacer la vida surge, de manera inevitable, la justificación ante la propia conciencia y a la luz de nuestro quehacer de salvación.

El hombre tiende con apetito innato a la salvación, como a su fin interno. Porque en la salvación está la felicidad y en el fracaso la infelicidad. Nadie busca jamás ser desgraciado. Todos percibimos fenomenológicamente, al menos en forma vaga, que deseamos salvarnos íntegramente, que tememos perdernos y que buscamos los bienes particulares como medios para alcanzar la salvación plena. Que esta salvación plena no dependa únicamente de nosotros, por el hecho sobrenatural e histórico de la venida del Salvador, es cosa que no vamos a abordar en esta investigación filosófica, por razones de pureza metódica. Podemos decir, eso sí, que esa búsqueda continua y necesaria de algo saciante en los bienes particulares evidencia la persecución de la salvación y de la felicidad. ¿Por qué no se detiene el hombre en los bienes particulares? Porque

son mezcla de bien y de mal y su voluntad tiene por objeto un bien puro. El hambre de salvación no puede proceder de causas variables —el capricho individual, la educación, el medio ambiente- puesto que se trata de un apetito elícito, constante y necesario en cada hombre e igual en todos. Procede —no cabe otra explicación— de la única causa constante: la identidad de la naturaleza humana. Una especie de peso ontológico o gravedad de la naturaleza nos hace tender, en todos nuestros actos, a la consecución de nuestro fin interno.

El quehacer de salvación no puede ser vano e ilusorio. Responde a un apetito natural de un bien que sacie el afán de plenitud subsistencial. Si los seres inferiores alcanzan su fin próximo, ¿por qué el hombre habría de ser el único ente incapaz de conseguir su fin interno? Con certeza espontánea intuimos nuestra tendencia voluntaria a la plenitud subsistencial. Si la plenitud subsistencial fuese una utopía o un imposible, la voluntad tendería a la plenitud subsistencial, como está demostrado, y a la vez no tendería, pues tender a un imposible es no tender. Supuesta la existencia de Dios, la demostración teocéntrica es concluyente: Dios, autor de la naturaleza, ha impuesto en el hombre ese afán de plenitud subsistencial. Luego sería contra su sabiduría, fidelidad y bondad dar al hombre ese afán de plenitud subsistencial que no puede alcanzar y hacerlo más miserable que los animales.

En esta vida no es posible al hombre obtener la plenitud subsistencial anhelada sino imperfectamente. El solo hecho de terminar con la vida basta para que la relativa plenitud terrestre diste mucho de ser perfecta. Si siempre andamos en pos de la felicidad —y la experiencia nos comprueba este aserto— es porque toda felicidad obtenida es imperfecta y no hemos encontrado el bien saciante. La vida humana es riesgo y aventura. Aunque forzados a ser libres —en nuestras manos llevamos nuestras vidas— no estamos forzados a seguir un camino de salvación. La naturaleza y el Autor de la naturaleza nos trazan una senda, pero el mundo que nos rodea ofrece, a cada paso, multitud de incitaciones y requerimientos. Estamos obligados a decidir lo que en cada momento hemos de hacer. Libertad implica riesgo, contingencia o proximidad de un daño.

El relativo descanso —anticipación de la eterna plenitud subsistencial— lo conseguimos en esta vida por el progresivo desarrollo de las facultades humanas. La consecución del fin próximo individual (conocimiento y amor de Dios y bienes complementarios de la vida terrena) y del fin próximo social (desenvolvimiento familiar y político) nos proporcionan una felicidad relativa. Este fin interno del hombre se armoniza con el fin externo (dar a Dios gloria formal con el conocimiento de su perfección y el amor tributado a su amabilidad) en cuanto los actos humanos que realizan la perfección propia del hombre son de algún modo bien de Dios. Andando por los caminos de la vida, pretendiendo ser dueños y señores de nosotros mismos, no damos un paso sin que nuestra insuficiencia ontológica y moral se nos haga patente. ¿Cómo superar esta insuficiencia? ¿Cómo realizarnos siendo —si se pudiera— más que hombres sin dejar de ser hombres?

10. Plan de vida e ideal personal

El proyecto que es el yo tiene sus normas suntativas y adjetivas. La vida humana se realiza de acuerdo con un plan o programa. Nuestras acciones se efectúan según el proyecto de existencia bosquejado en nuestro ser. Para ser lo que más auténticamente soy, tengo que trazar los rasgos generales de mi trayectoria total y derivar de ese programa general cada una de mis acciones. Los días de que dispongo son contados. El tiempo —oportunidad de salvación— oprime y aprieta mi vida. Sin mengua de mi peculiar e incanjeable vocación, mi plan o programa vital se guía por normas aplicables a todo hombre por el hecho de serlo.

Si Dios es el Origen y el último fin de mi vida, tal como ha sido demostrado, lógicamente le debo rendir el homenaje de mi conocimiento amoroso, de mi adoración, de mi gratitud y de mi acatamiento. Mis afectos a las creaturas, que participan de la bondad divina, deben ser referidos al Autor de todo lo creado. El amor a mí mismo, pauta del amor al semejante, me permitirá satisfacer las necesidades y las legítimas aspiraciones vitales, teniendo como norma suprema de mis actos el ideal de salvación personal y de glorificación de Dios. Poseer progresivamente la Verdad, la Bondad, la Belleza, ordenar libremente la vida

individual y social hacia el término de todas mis aspiraciones, hacer en favor del prójimo cuanto quisiera que él hiciera en el mío —deber de justicia— y superar el orden exterior de las relaciones jurídicas entre los hombres con el amor fraternal a todos mis semejantes en Dios y por Dios va a ser el programa de vida que tendré como norma en la medida en que sea más auténticamente humano. Amar sobre todo a la familia, a los amigos, a los compatriotas, a los correligionarios, a los compañeros de profesión y a cuantas personas nos sintamos ligados con lazos de comunidad, afecto, interés o gratitud, no significa excluir a título de indiferente a quien no entre dentro de aquellos vínculos de solidaridad social. Indiferente no me puede ser ningún hombre, si acepto, como en efecto lo hago, la esencial igualdad de origen, de naturaleza y de destino, sin perjuicio de las desigualdades accidentales. Dada mi dimensión social, resulta un tanto artificial la separación entre los deberes para conmigo mismo y para con mis semejantes. Mi acción se conjuga con las acciones de los otros hombres y se ve limitada por circunstancias e insuficiencias sociales e históricas. Aún así juego un papel irremplazable en el gran drama humano y soy responsable de mi perfección. Pese a fracasos, injusticias y extravíos que padezco en esta vida presente, no pierdo mi afán de plenitud subsistencial que espero ver colmado en una vida ulterior. Mientras tanto mi existencia debe tener un sentido de preparación y de milicia ejercitada bajo la disciplina de las cuatro clásicas virtudes cardinales: Fortaleza en la tarea, templanza en mis movimientos corporales o espirituales, justicia en mi vida de relación, prudencia en todas y cada una de mis acciones y omisiones. "De esta manera logrará el hombre —advierte Juan Zaragüeta, de quien hacemos nuestras las consideraciones vertidas en el Epílogo de su monumental obra 'Filosofía y Vida'— el posible señorío sobre sí mismo, para ponerlo al servicio del ideal moral, justiciero y religioso, norte de su vida. Este ideal se cifra en su espíritu de pureza y de sobriedad en la prosecución de los bienes exteriores y materiales; de laboriosidad, verdad y veracidad en todos nuestros actos; de mansedumbre y humildad de corazón en cuanto a nuestra persona; espíritu de justicia y amor fraterno para con nuestro prójimo; espíritu de amor y confianza filial hacia Dios nuestro Padre, a cuyo seno está llamada a volver la humanidad que de El

procede. Entre tanto, debe el hombre merecer de Dios para su vida ulterior la recompensa de una vida digna de El llevada en la presente y señalada, no sólo por el mínimo nivel del estricto cumplimiento de sus deberes, sino por el afán de progreso en El mediante el cultivo cada día más acendrado y ascendente de los ideales de Verdad, de Bondad, de Belleza y de Justicia, cuya gradual realización constituye la razón de ser de la vida humana."[20]

El cultivo de los ideales de Verdad, de Bondad, de Belleza y de Justicia, razón de ser de la vida, se realiza a pie forzado de circunstancia. Sin embargo, no es la circunstancia la que determina y marca el perfil ideal de la tarea de salvación. Los valores no son circunstanciales. Cosa diversa es que el hombre los capte y los realice en circunstancia. El señorío y el dominio de la circunstancia es el destino concreto del hombre.

Elegirse a sí mismo entre muchos posibles "sí mismos", no quiere decir que estemos forzados a elegir nuestro propio ser de hombres, que ya nos viene dado. Significa, eso sí, que tenemos que elegir un concreto modo de ser hombres. Ser hombre —dimensión de fatalidad— es un constitutivo ontológico independiente de nuestra voluntad; pero ser hombre bueno o ser hombre perverso —dimensión de libertad— es cosa que debemos decidir. Los valores verdad, bondad, belleza, justicia, son instrumentos "brujulares" de la vida, ideales constituyentes de la existencia humana. La conciencia de nuestro ser nos impele a encontrarnos en falta con la figura de nuestra vida, cada vez que somos infieles a los ideales constituyentes de la existencia humana.

Nunca llega el hombre al cumplimiento perfecto de su plan vital, al fin en el proceso de realización de sí mismo. ¡Que la muerte nos encuentre, siquiera, aproximándonos a la máxima revelación de valor de la estructura cerrada de nuestra personalidad! Sabiendo lo que se quiere ser, podemos dispararnos hacia el deber ser sin dudas ni desfallecimientos. Y aun habiendo dudas y

[20] Juan Zaragüeta, págs. 662-663, tomo III, *Filosofía y Vida,* editado por el Instituto Luis Vives de Filosofía, Consejo Superior del Investigaciones Gentílicas, Madrid, 1954.

desfallecimientos, cada cual debe ser el que es. Oigamos la voz interna del "Demon" y cerremos nuestros oídos para no escuchar el disolvente canto de las sirenas. Venir a este mundo a cumplir una misión y después irse, no es fatalidad o predestinación, sino destino.

Una vez estudiado el sentido de la vida, hemos de perfilar en el próximo capítulo, la significación y sentido de la muerte.

Capítulo 2

Significación

y Sentido de la Muerte

1. Significación de la muerte. 2. La vida como preparación para la muerte. 3. El sentido del morir. 4. Presentimiento y revelación de la muerte. 5. Caracteres esenciales de la muerte.

1. Significación de la muerte

Puede medirse la seriedad de una doctrina filosófica por la consideración de que hace objeto a la muerte. Una doctrina en la que no pueda entrar la consideración de la muerte sin trastornar su orden y su cuadro, es una ejercitación abstracta, no una filosofía.

Nicolás Abbagnano

Para la vida banal e inauténtica, el muerto es un importuno. Es preciso deshacerse de él, de su presencia ausente, de su recuerdo. Hay que recobrar el ritmo de la vida ordinaria, el buen tono, olvidando la lección de una muerte. La mayoría de los hombres pretenden poner sobre sus ojos —síntoma del envilecimiento de la conciencia pública— una venda de indiferencia ante el drama de un agonizante. Ya no se quiere ver en este drama de solemne grandeza un comienzo. Sólo se piensa en una aniquilación, en un término. Los más sólo piensan en la cesación de la vida orgánica y de la vida mental individual. La mirada superficial se posa —y sólo de paso— en la "descomposición cadavérica". Algunos tratarán, tal vez, de imaginar al moribundo evocando su pasado —tan breve, después de todo— y tan lejano del momento actual. El presente es de pena, por lo que deja. El futuro —ya tan inminente—, de preocupación. Preocupación, no sólo por los supervivientes queridos y las obras inconclusas —siempre habrá asuntos pendientes—, sino por su propia trasvivencia, si es religioso o creyente, o por su próximo anonadamiento, si es ateo. El religioso se preocupa de su responsabilidad ante Dios por lo actuado en vida. El ateo se angustia porque su ser ("todo ser en cuanto es —decía Espinosa— tiende a perseverar en su ser") se perderá en su individualidad concreta y consciente.

La muerte se presenta al hombre como un desgarramiento inevitable. Su cuerpo ya no va a tener "ánima" que le anime. Hasta ahora cuerpo y alma habían sido inseparables, hasta el grado de ser una unidad sustancial. La escisión la presiente dolorosísima, terrible. Las preocupaciones son aplastantes; la soledad es devorad ora. "Lo que constituye la muerte —apunta Nicolás Berdiaeff— es justamente que todo lazo, que todo contacto son cortados, que la soledad es absoluta. Con la muerte, el comercio del hombre con el mundo de los objetos llega a su fin."[21]

Mientras mi nacimiento no depende de mí —no se escoge venir a la vida, ni se elige tiempo, lugar, raza y familia—, mi libertad se ejercita en la muerte. No tan sólo puedo prever y preparar mi muerte, sino que puedo optar por el suicidio. Si prosigo viviendo, he aceptado mantener la vida que me ha sido dada. Aunque no soy libre para implantarme o no en la existencia —estoy implantado— sí soy libre para suicidarme o seguir viviendo.

Puedo prever que mi muerte será absolutamente cierta, aunque sus circunstancias —el "cómo" y el "cuándo"- permanezcan envueltas en la incertidumbre. Hay muertes ejemplares, es cierto, pero estas muertes nos suministran un socorro muy relativo. Porque mi muerte, esencialmente inexperimentable mientras viva, será estrictamente personal y única. Si los que mueren volviesen para decirnos cómo se presentó la prueba, cómo la vencieron y cómo habremos de portarnos nosotros en el último trance, cabría hablar de una técnica para morir y hasta se podrían establecer cátedras para la enseñanza de la muerte.

Lo único que está en nuestras manos es descubrir el significado de la muerte —tránsito o aniquilación del ser personal— y tratar de morir en consonancia con nuestra visión metafísica o religiosa del mundo y del destino humano. La razón puede arrojar una buena porción de luz sobre el misterio de la muerte.

---

[21] Nicolás Berdiaeff. Págs. 115 y 116, *Cinco Meditaciones sobre la Existencia.* Casa Unida de Publicaciones, México, 1948.

Decíamos que la muerte es desgarramiento. ¿En qué sentido? Se trata de una separación o ruptura. Separación de nuestros seres queridos, ruptura de alma y cuerpo. Desaparecemos visiblemente. Sólo quedará nuestra presencia espiritual. Por eso se dice —y con razón— que la muerte es la gran prueba del amor. "Si el amor se ha espiritualizado, si ha pasado al de la amistad —observa R. Troisfontaines--, si el hecho objetivo de *estar allí* y de manifestar exteriormente su presencia —por muy preciosa que sea—, se subordina por completo o casi enteramente al hecho inobjetivable, indescriptible de *estar con,* de fundir *nuestras* existencias en un destino común, de ser más bien *nosotros* que dos *yos* yuxtapuestos, de abrirnos más bien *juntos* al amor que encerrarnos en un 'egoísmo a dos' , entonces el desgarramiento de la muerte, por muy agudo y doloroso que sea, no alcanza, no roza el fondo mismo de ese amor, de esa amistad."[22] Entre los cristianos no es raro encontrar esa experiencia de comunión viva que sobrevive al fallecimiento de uno de los cónyuges.

Si ser verdaderamente libres es ser libres de las pasiones, durante nuestra existencia mundanal somos muy poco libres. Por la libertad nos determinamos personalmente en nuestro modo de obrar y en nuestro modo de ser. En la Tierra nos vamos haciendo libres, pero no somos plenamente libres. Nosotros nos haremos a nosotros mismos tal como queremos ser para toda la eternidad, el día de la muerte. Por eso para los antiguos martirólogos la muerte era el "dies natalis", el día de nacimiento auténtico. Entonces —y sólo entonces— se opera el acto decisivo y supremo de "autodisposición". La fórmula platónica sobre "la vida, aprendizaje para la muerte" significa la preparación vital para el acontecimiento único, imprevisible, ineludible e irreparable, que dotará de un sentido definitivo a nuestro breve tránsito por la Tierra.

Cada uno se escoge a sí mismo en el acto de la muerte de un modo singular, inimitable, inopinado… Y no hay ulteriores opciones. Seremos lo remos lo que queramos ser. Moriremos con amor, en comunión con los otros y abiertos a

[22] R. Troisfontaines. Véase el estudio *La Muerte, Prueba de Amor, Condición de la Libertad,* en el volumen *La Muerte,* pág. 39, Ediciones Studium de Cultura, Madrid-Buenos Aires, pág. 39, Ediciones Studium de Cultura, Madrid-Buenos Aires.

Dios, o con odio, excluyendo a los demás y replegándonos sobre nosotros mismos. Nuestro ser adoptará su medida: egoísmo o caridad. Es lógico suponer que los hábitos contraídos pesarán mucho a la hora de la elección. En todo caso, no es Dios quien rechazará al hombre, es el hombre quien rechazará el perdón de Dios. Me complace pensar que como seres contingentes estamos hechos por Dios y para Dios, Dios nos quiere. ¿Por qué no tener confianza —una vez más y para siempre— al morir? Pero esta confianza no es humanamente esperable sin una vida ejercitada como preparación para la muerte.

2. **La Vida como Preparación para la Muerte**

Pasar por la muerte es pasar por la soledad absoluta, romper con el mundo entero. La muerte es la ruptura con la esfera entera del ser, la interrupción de todos los lazos y de todos los contactos, el aislamiento completo. Si en el término último del misterio de la muerte, ésta fuera todavía compartida; si se mantuviera todavía el contacto con el otro *y con los otros, ya no sería la muerte.*

Nicolás Berdiaeff

Yo he de morir. Es inútil que, como amador del mundo, apegado a las vanidades de él, me ingenie, de mil maneras, apartar de mi mente el pensamiento de la muerte, como si, huyendo del pensamiento y recuerdo del hecho insoslayable, pudiera lograr evitarla. Ahuyentando la idea del término de mi mortal carrera sólo conseguiré ponerme en grave riesgo de morir mal.

La vida, toda vida sensata por lo menos, es una preparación para la muerte. No vamos a aguardar el trance de la muerte para buscar el sentido y el término del destino humano.

Nuestra época es una época de distracción, de insensatez, Se busca, a toda costa, perder de vista el hecho de la muerte. Cada día se inventan nuevas formas para ocultar, socialmente, las muertes —desgarradoras, inquietantes, terribles— de nuestros prójimos. Es hora de evocar —como lo hacía San Alfonso Ma. de Ligorio— aquellos santos anacoretas, que huían del mundo y se retiraban a las soledades del yermo, sin llevar consigo más que algún libro espiritual y una calavera, cuya vista les traía de continuo a la memoria el pensamiento del último trance. "Como descarnados huesos —se decían— ha de ser un día mi cuerpo; ¿y

dónde estará entonces mi alma?," animándose así a tratar con todo empeño de allegar, no bien de esta vida, sino de aquella que nunca ha de acabar.

Espanta la muerte en este siglo, más de lo que naturalmente ha espantado en otros siglos, porque se presenta de improviso ante los locos gozadores que sólo han pensado en halagar sus pasiones e ir en pos de sus gustos. Se presenta en el deceso de sus familiares y amigos, en las noticias de la prensa diaria. Pero el efecto —superficial, momentáneo— pasa pronto, debido al sistema social, hábilmente organizado, de la mala fe. No espanta en cambio la muerte a los que menosprecian los engaños del mundo poniendo todo su afán en no amar sino a Dios. "Mostraba suma alegría un santo solitario hallándose al fin de la vida —nos refiere San Alfonso Ma. de Ligorio— y como le preguntasen por qué estaba tan alegre, respondió: 'Siempre tuve ante los ojos la muerte, y por eso, no me espanta ahora su llegada.' "[23] He aquí una actitud vital ante la muerte que contrasta con las simulaciones actuales.

La enfermedad, la culpa y todas las situaciones-límites nos llevan a la consideración del límite y último trance de la existencia. Cada hombre tiene una relación peculiar con su propia muerte. El final previsible de su vida repercute en el significado de su diario vivir. No importa que no podamos vivir la muerte como hecho. Nos basta circunscribirla en su esencia, en su significación, en su efecto. "El viviente —ha dicho genialmente Dilthey— ve la muerte sin poder comprenderla." No se trata de la muerte de otro hombre, sino de la mía, de la de cada uno. Trátase de una certidumbre que me acompaña siempre, que está inserta en mi vida. Esta certidumbre culminará en un proceso: el "adiós a la vida". Más que el estar muerto, lo que nos importa destacar es el morir. Ese morir que Fray Luis de Granada anticipara imaginativamente en su "Guía de Pecadores": "Día vendrá en que amanezcas y no anochezcas, o anochezcas y no amanezcas. Día vendrá (y no sabes cuándo, si hoy, si mañana) en el cual tú mismo, que estás ahora leyendo esta escriptura sano y bueno de todos tus miembros y sentidos,

[23] San Alfonso María de Ligorio, pág. 82, *El Camino de Salvación,* Librería Editorial Santa Catalina, Buenos Aires, 1941.

midiendo los días de tu vida conforme a tus negocios y deseos, te has de ver en una cama, con una vela en la mano, esperando el golpe de la muerte y la sentencia dada contra todo el linaje humano, de la cual no hay apelación ni suplicación. Allí se te representará luego el apartamiento de todas las cosas, el agonía de la muerte, el término de la vida, el horror de la sepultura, la suerte del cuerpo que vendrá a ser manjar de gusanos, y mucho más la del ánima, que entonces está dentro del cuerpo y de ay a dos horas no sabes dónde estará."[24] Y este día, por el carácter siempre alevoso de la muerte, puede ser mañana. Por eso es preciso incorporar la muerte a la vida, mediante la apropiación existencial.

Aunque la muerte aparezca a primera vista como una deficiencia, puede cobrar, también, un sentido positivo para la vida. Gracias a la muerte podemos intensificar la vida, impulsar la tarea vital. La angustia de la muerte se supera cumpliendo fielmente la vocación. El hombre alcanza en el saber de la muerte sus máximas posibilidades. El despliegue de la vida cesa de ser vano, vacío, sin sentido. En el momento presente está ya contenida la muerte, como un elemento constitutivo. No se trata de un suceso exterior que puede sobrevenir accidentalmente. Trátase de una posibilidad fundamental y fundamentante de las otras posibilidades. Por ella, la vida humana llega, en su existir, al máximo rigor. La muerte está en la vida como amenaza constante, como presión continua. Estamos comprometidos a aceptar y sufrir la caducidad de la auténtica existencia. Esto significa que tenemos que salimos y abandonar todo dominio seguro (burgués) de la existencia. Viviremos en la incertidumbre y en el riesgo pero con la mira puesta en una existencia que se cumpla vocacionalmente, que remate —único remate digno del afán de plenitud subsistencial— en Dios.

El existencialismo ha hecho aparecer a la muerte "como lo absolutamente amenazador y horrible ante lo cual la vida retrocede espantada" (Bollnow.) No ha podido o no ha querido ver la importancia de la forma terminada que trasciende el cambio y la caducidad, la significación como fuerza plasmadora de la vida, en un

[24] Fray Luis de Granada. Págs. 22-23 *Guía defecadores,* Editorial Difusión.

sentido positivo. Urge, en consecuencia, poner de manifiesto el sentido personal del morir.

3. El Sentido del Morir

La vida que consumimos acercándonos a la muerte, la consumimos también para huir de elfo. Somos como hombres que estuvieran en un buque caminando en él en dirección contraria a la marcha que lleva el buque: caminan hacia el sur mientras el terreno en que lo hacen es llevado con ellos hacia el norte.

Georg Simmel

Justamente porque voy a morir, no me pueden ser indiferentes las diversas posibilidades que se me ofrecen en mi vida. Es preciso que realice íntegramente la vocación de mi individualidad finita. Al aceptar la muerte acepto mi finitud, defino mi personal misión y me apasiono por ella frente al riesgo ineliminable.

La muerte es inherente a la vida, Marca su fin y configura definitivamente su trayectoria. La vivencia del envejecimiento nos suministra la experiencia de una consumación sucesiva. Lógicamente, cabe deducir la cesación final del ser que envejece. Pero esta deducción no es una experiencia, sino una operación lógica.

La contemplación de la muerte ajena me alecciona en el sentido de que hay miles y miles de modos de morir. En todo caso, tenemos la convicción de que la muerte está ligada indisolublemente a la vida humana y que llegará el día en que tengamos que morir. Y este morir no es tan sólo consunción biológica, sino desaparición de la posibilidad de que el espíritu tenga en el cuerpo terrenal su escenario y su campo de expresión. La memoria del muerto no basta para hacerle existir nuevamente como espíritu encarnado, por más que prolongue el sentido de lo que fue su existencia. Tampoco se puede considerar como sobrevivencia la inmersión en el nirvana. El budismo y el estoicismo salvan al ser y a la naturaleza, que son propiamente los que sobreviven, pero no al individuo. Aunque aumente el ser, aunque se devuelva el individuo a la naturaleza, la persona, como tal, desaparece definitivamente. Sólo el cristianismo afirma la supervivencia personal

-"vida verdadera"- después de la muerte. En esta doctrina la muerte aparece como liberadora de una vida mortal y como tránsito a una vida eterna. Desde esta perspectiva es fácil comprender el "muero porque no muero" de Santa Teresa. El hombre no es ya "el ser para la muerte" heideggeriano, sino el ser para la vida real e inacabable. La muerte queda vencida por una vida distinta. El morir es tan sólo una condición —ciertamente difícil y terrible— de la inmortalidad. El moribundo —marcado con los estigmas de la muerte— se encuentra fuera de la circulación mundanal, separado del ritmo de la vida. Su impotencia es patente. Quiere vivir y va a morir. No encuentra apoyo firme y el mundo se le va alejando silenciosamente. Está a solas consigo mismo. Tal vez esta soledad le anuncie la soledad de las tumbas. Como no puede ya divertirse ni obrar exteriormente se vuelve hacia lo interior —reflexiona— para ver surgir, por última vez, su pasado: infancia, juventud, madurez, decrepitud. . . Medita sobre sus actos: los públicos y los secretos. Ya no es hora de trampas. Quizás descubra "a través de la historia escrita por él la historia escrita por Dios, —observa P. Deffine, S.J.— la bondad constante de Dios, la bondad constante del Padre".[25] Bajo la ceniza del pasado el agonizante advierte que no es Dios quien le ha rechazado, sino es él quien ha rechazado a Dios, sus verdades, sus mandamientos, su misericordia. El perdón puede ser el término, cuando no hay un rechazo de la invocación en un repliegue de soberbia y desesperanza.

La muerte no viene, desde fuera, a limitar a la vida. Desde el principio y desde dentro, la muerte está unida a la vida. Por eso es tan falsa la popular representación de las "Parcas" que en un determinado momento del tiempo "cortan" de una vez el hilo de la vida.

La vida apunta a la muerte, es ella misma quien la produce y la alberga. Muy pronto comienzan los procesos de fermentación destructivos, la pigmentación celular, especialmente en el sistema nervioso central, que se considera como síntoma inequívoco de decrepitud. Los órganos se van modificando de modo patológico por la edad. En este sentido, cabe decir que la muerte es un límite

[25] P. Deffine, *S.J. El Médico junto al moribundo,* en el volumen *La Muerte,* Studium.

inmanente de la vida que configura y matiza todos sus contenidos. Incluso el ser matado violentamente supone ya la posibilidad de morir. Y desde este punto de vista resulta indiferente que la posibilidad se actualice por un balazo o por una embolia cardíaca.

En su obra "Lebensanschauung— Vier metaphysische Kapitel—" Georg Simmel nos refiere que un amigo suyo le decía: " ¡Cuánto mejor sería la vida si supiéramos con seguridad cuántos años nos quedan todavía! Entonces podríamos guiarnos por eso, organizar convenientemente la vida, no sería dejar nada sin terminar, no se empezaría nada que no pudiera terminarse, y además tendríamos ocasión de aprovechar realmente el tiempo." Pero en este caso, como bien observa Simmel, la vida constituiría una presión insoportable para la mayoría de los hombres. En lo objetivo, dejarían de emprenderse innumerables tareas por el hecho de que muy a menudo el hombre sólo acierta a lograr su máximo rendimiento cuando emprende más de lo que puede realizar. Y, en lo subjetivo, lo que ocurre con respecto a la voluntad de vivir es seguramente que el miedo a la muerte y el desaliento ante su inevitabilidad sólo puede reducirse a proporciones tolerables gracias a la inseguridad del momento en que se produzca, a las proporciones que hasta cierto punto garanticen al hombre un margen de libertad interna de movimientos para gozar de la vida, el desenvolvimiento de sus fuerzas y la productividad de la única vida que hemos experimentado. Es mejor, en consecuencia, saber el hecho, pero ignorar su punto temporal. Así tendremos un "acicate" y no un peligro de paralización vital.

Nuestro yo exige consumar totalmente la liberación de la contingencia de los contenidos singulares. Aspiramos y esperamos redimirnos, justificarnos, purificarnos. No queremos la muerte como término, sino la visión de Dios, la bienaventuranza. Dentro de cada cual dormitan innumerables posibilidades de llegar a ser otro de lo que realmente llegó a ser. ¿Serán estas ilimitadas direcciones potenciales el presagio de una infinitud intensiva que se proyecta como inmortalidad?

4. Presentimiento y Revelación de la Muerte

Oh, Señor, da a cada uno su muerte propia, la muerte que procede de esta vida, donde él ha conocido su amor, su misión, y su aflicción.

Rainer María Rilke

Los animales —válgame la redundancia— mueren su propia muerte, de una manera ciega, apacible, siempre igual. Se acuestan resignada-mente a la espera de la muerte. Parecen tener un presentimiento —instintivo, sensible— de su inminente morir. Perciben el acaecer sin inquirir sus causas. Sienten los procesos fisiológicos graduales que paralizan y descomponen los órganos de su cuerpo, pero estas sensaciones no son, rigurosamente, un saber. La muerte de los animales tiene un carácter unívoco.

En los hombres, en cambio, la muerte no tiene un sentido unívoco, sino análogo. Hay miles de modos diversos de morir. Y sin embargo, todos ellos conservan una unidad o conexión fundamental: son modos de morir humanos.

Mientras que para los animales la muerte es un puro acaecer natural, para los hombres la muerte es un problema, un drama extraño y difícil. Todo animal está preparado, por su propia naturaleza, para morir perfectamente en cualquier momento. Sólo los hombres se preparan para su muerte, toman las medidas que juzgan adecuadas. En los más egregios ejemplares de la especie humana, la muerte ha sido esperada, presentida, madurada. Tal vez por eso Rainer María Rilke ha designado al hombre como "aquel que-pare-a-la-muerte" ("Libro de Horas"). Ciertos enfermos, y los ancianos, sobre todo, presienten la proximidad de la muerte. Oigamos al poeta:

La vida —que se nos va—
y la muerte —que nos llega—
van a encontrarse. (El que juega,
gana o pierde.) Dios dirá.

Lo que yo soy aquí está.
Tengo expedita la entrega.
A la muerte ¿quién se niega?

la vida ¿quién nos la da?

Súbitamente mi ciega
condición, humana ya,
ve: ve el filo que la siega.

Dios sabe si llegará
a ser cielo claro (Ruega
por quien de camino va).

Juan José Domenchina

El poeta presiente que va a callarse para siempre, que va a ser silencio. Es nuestro destino: hablar y callar. Callamos para ser, por lo menos en parte, tierra. Es triste decir adiós. No quisiéramos abandonar nada de nuestro existir. Y quizá nada abandonamos, si sabemos mirarnos en el ser —ya apagado— que se nos dio ardiendo, y del que quisiéramos no olvidarnos. Pero es preciso que la muerte no nos despierte. Bien dice el poeta Domenchina:

Vivir por lo cabal es ir muriendo
a conciencia, sentirse vida y muerte.

Sabe vivir de veras quien advierte que cuando se va llegando se está yendo. En las vivencias que rebozan vida se transparenta la muerte. Desde el instante en que nacemos viene, con esa misma vida, la posibilidad de morir en cualquier momento. Mi conciencia me dice: soy vida en acto y muerte en potencia. Y al anticipar imaginativamente mi desenlace, voy viviendo —en cierto modo— mi muerte. "Quién sabe —dice Eurípides—, puede que la vida sea la muerte, y la muerte, la vida."

Me aventuro a pensar que ante la inminencia de la muerte se opera, en el moribundo, una "metanoia" (conversión). Tras la indiferencia mundana precedente, es lógico suponer que la proximidad de la muerte provoque una pasión de signo religioso. Con Dios o contra Dios. No cabe término medio. La presencia de la muerte revela, de bulto, nuestra insuficiencia radical, nuestra

miseria, nuestro desamparo ontológico... Y revela también —así quiero pensarlo— lo fútil, lo vano de esa adhesión a las cosas de la tierra. En la medida en que aceptamos el dolor y la muerte, en la medida en que aprendamos a amar por encima de la prueba, nos alzaremos hacia el reinado del espíritu, emprenderemos la ascensión hacia la verdadera y pura existencia.

La muerte nos revela nuestro límite absoluto y nos muestra lo abierto puro y simple, el espacio donde reina el Dios vivo. No se trata simplemente del otro lado de lo finito, sino del Otro en tanto que Otro, esto es, de Dios y su poder creador. Lo abierto de la muerte ha de ser concebido no en altura o en extensión, sino según la perspectiva de lo íntimo y de lo secreto. Ante la "disgregación" o "evaporación" —mayor o menor— de nuestra personalidad, presentimos una auténtica "recuperación".

No estamos aquí para siempre, pronto estaremos en "el más allá", en el despertar admirable y alborozado. Pero antes es preciso pasar por la más brutal ruptura, por la disonancia más grande: la muerte. A más de ruptura y disonancia, la muerte tiene un carácter de opresión torturante de la nada. Nuestra nihilidad ontológica se expresará, como nunca antes, en el momento de la muerte. En nuestra conciencia surgirá esta dramática interrogante: ¿aniquilación o segundo nacimiento? Plotino, que ensayó volar por encima de nuestra experiencia, refiere que en el primer momento se tiene la impresión de que todo desaparece, y sobreviene entonces un miedo loco ante la pura nada. Agreguemos nosotros que será necesario un esfuerzo verdaderamente sobrenatural para que el hombre tenga el coraje de oponer su yo a la disgregación y a la nada. Mucho nos ayudará, en esta lucha, el conocimiento sereno de los caracteres esenciales de la muerte.

5. Caracteres Esenciales de la Muerte

La muerte en cuanto fin del "ser ahí" es la posibilidad más peculiar, irreferente, cierta y en cuanto tan indeterminada, e irrebasable, del "ser ahí".

M. Heidegger

El hombre es, constitutivamente, un ser inacabado con una potencialidad inexaurible. Permanecemos incompletos hasta la muerte. Conservamos, en reserva, un número ilimitado de posibilidades. Y cuando completamos nuestra historia dejamos de ser hombres.

Propiamente no tenemos la experiencia de la muerte de otro. Asistimos a su agonía, pero no a su muerte. Ni siquiera la desaparición la podemos experimentar claramente, porque el muerto no desaparece verdaderamente para sus prójimos —el cadáver no es una cosa— y la existencia en común con su persona no queda rota sin más.

Ante la muerte, como posibilidad propia de cada uno, ponemos en juego la totalidad de nuestro ser. Morir no es, necesariamente, perfeccionarse o agotar todas nuestras posibilidades. Se trata, simplemente, del cumplimiento de la posibilidad más personal e intransferible. No hay manera de superar esta posibilidad, ni podemos, tampoco, defendernos de ella. Si somos el fundamento de nuestra muerte, no cabe decir que tenemos una muerte, sino que existimos abocados a la muerte. Todas las otras posibilidades están dominadas por esta posibilidad suprema que se adueña de nosotros. Por ella podemos forjarnos una vista de conjunto de nuestra existencia como totalidad. En entera conformidad con este sentido, la auténtica aceptación de la muerte habrá de ser una espera (Erwarten) constante de ella, que afecta cada una de las ideas y de las acciones del existente. Hasta aquí la interpretación ontológica de la muerte elaborada por Heidegger, expuesta por nosotros con cierta libertad. Pero mientras Heidegger ve todo a la luz de la nada, cuya revelación es la muerte que consigo lleva, nosotros no podemos concluir en la posible imposibilidad de sí mismo y de toda existencia humana en general. El testimonio de Heidegger —luminoso en muchos aspectos — no llega a plasmar en una metafísica de la muerte. Recogiendo sus agudas interpretaciones de hechos, pero usando de la reflexión metafísica, intentaremos, más adelante, construir una teoría de la muerte y de la supervivencia.

"En cuanto 'poder ser' —expresa Martín Heidegger— no puede el 'ser ahí' rebasar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la absoluta

imposibilidad de 'ser ahí'. Así se desemboza la muerte como la posibilidad más peculiar, irreferente a irrebasable. En cuanto tal, es una señalada inminencia. Su posibilidad existenciaria se funda en que el 'ser ahí' es abierto esencialmente para sí mismo, y lo es en el modo del 'pre-ser-se'."[26] Del hecho de que no podamos rebasar la posibilidad de la muerte, no cabe concluir que la muerte es la posibilidad de nuestra absoluta imposibilidad.

Entre las obras póstumas de Max Scheler, figura, en lugar prominente, el ensayo intitulado: "Muerte y Supervivencia" ("Tod und Fortleben"), anunciado en varios pasajes de su Ética. Aunque no terminó Scheler la obra proyectada, nos legó una serie de felices atisbos que es preciso recoger para integrarlos en una teoría rigurosa. "La muerte —piensa Scheler— no es simplemente prevista como probable en virtud de una generalización de aquello que nosotros aprendemos en otros vivientes, sino porque ella (la muerte) es un elemento evidente y necesario de toda experiencia interna del proceso vital."[27] La muerte significa siempre la cesación de un proceso, cesación que se determina desde dentro y que no presenta analogía con ninguna desaparición en el mundo de lo inorgánico. Al atribuir a todo existente en general una forma de conciencia, Scheler le atribuye, también, la certeza intuitiva de la muerte. Esta certeza es completamente distinta del sentimiento de proximidad de la muerte, o de un presentimiento de nuestro fin. Trátase de un elemento constante de toda experiencia vital, susceptible de múltiples variaciones en el interés *y* en la atención que los hombres le dedican. En todo caso, la muerte acompaña a la vida entera, a título de parte integrante de todos sus momentos. Que nosotros no veamos a la persona después de la muerte —la persona es invisible— no quiere decir gran cosa, puesto que ella no puede ser objeto de una percepción sensible. "La ausencia, después de la muerte, de los fenómenos de expresión, constituye solamente una razón para admitir que yo no puedo comprender más, en lo sucesivo, a la persona; pero esta ausencia no me

[26] Martín Heidegger. *El Ser y el Tiempo,* pág. 288, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, traducción de José Gaos.

[27] Max Scheler. Véase *Mort et Survie,* pág. 30, Auber, Editions Montaigne, París 195

autoriza a creer que esta persona no existe."[28] Si existe una independencia esencial de la persona con relación a la vida orgánica, y si hay leyes eidéticas de sus actos (aprender intuitivamente, pensar, sentir, amar, odiar), leyes eidéticas que son independientes de toda vida; resulta extraño que Scheler declare, después de reconocer los hechos expresados, la imposibilidad absoluta de probar la superviviencia del espíritu, limitándose a observar que la carga de la prueba —onus probandi— corresponde a quienes niegan la superviviencia.

Concluyamos apuntando los caracteres esenciales de la estructura ideo-existencial de la muerte:

a) Posibilidad, actualizada en tanto que posibilidad, que nos está siempre presente, como una amenaza cierta y delimitante.

b) Riesgo ineliminable que condiciona cualquier posibilidad determinada (por ejemplo ser arrebatado a la familia, a los amigos y a mí mismo en mi actual situación de espíritu encarnado) que me incita a la fidelidad conmigo mismo y a la fidelidad con Dios.

c) Término incierto. Término, porque se trata de un acontecimiento futuro y de realización cierta. Incierto, por lo que atañe a la época de su realización.

d) Conclusión única y definitiva —sin posibles adiciones ni reformas- del yo-programa.

e) Desgarramiento inevitable y soledad devoradora del trance. A más de ruptura y disonancia, la muerte tiene un carácter de opresión torturante de la nada.

f) En la muerte nuestro ser adoptará definitivamente su medida: moriremos con amor, en comunión con los otros y abiertos a Dios, o con odio, excluyendo a los demás y replegándonos sobre nosotros mismos. En ese sentido, la vida es preparación para la muerte.

---

[28] Max Scheler. Véase *Mort et Survie,* pág. 56, Aubier, Editions Montaigne, París 1952.

g) La muerte es inherente a la vida. Marca su fin y configura definitivamente su trayectoria. Nos revela nuestro límite absoluto y nos, muestra lo abierto, puro y simple.

h) La muerte, en los hombres, no tiene un sentido unívoco, sino análogo. Hay miles de modos diversos de morir. Y sin embargo, todos ellos conservan una unidad o conexión fundamental: son modos de morir humanos. Mientras que para los animales la muerte es un puro acaecer natural, para los hombres la muerte es un problema, un drama extraño y difícil.

i) La muerte corporal no puede afectar al espíritu. Mi persona no está, en su propia esencia, abocada a la muerte sino a su perfección en la eternidad.

Expuestos los caracteres esenciales de la muerte, conviene detenernos a examinar el problema de la muerte como situación límite de un ser-para-la-salvación.

Capítulo 3

La Muerte como Situación Límite de un Ser-para-la-Salvación

1. La presencia ausente de la muerte. 2. La muerte como preocupación fundamental. 3. La muerte como situación límite. 4. ¿Ser para la muerte o ser-para-la-salvación? 5. ¿Qué nos espera después de la muerte? 6. La aceptación de nuestra condición mortal.

1. La Presencia Ausente de la Muerte

Hay ausencias cuya presencia —presencia ausente— obsesionan. La presencia ausente de la muerte repugna al instinto de vida. Este instinto nos mueve a soslayar o aplazar el problema de la muerte. Pero esta despreocupación nos conduce, en última instancia, a la vida inauténtica, a la ilusoria evasión de la condición humana. El "divertimiento", en sentido pascaliano, lleva directamente a la deshumanización. La vida trivial linda con los confines de la costumbre animal. No resulta sincero despreciar la muerte. Tampoco cabe ignorarla. La única fía sensata está en la aceptación y valoración de la muerte desde la vida. Si la muerte es inherente a la vida, el hombre integral incorpora existencialmente la idea de la muerte y se prepara para morir.

Hablo de la muerte del hombre, no de la corrupción del animal. El fin del organismo, de nuestro organismo, está presente en nuestra conciencia. Y al tener conciencia de la muerte, sobrepasamos, en algún modo, ese fin del organismo. Se trata de una certidumbre única. Cualquier otra cosa, puede, en mi futuro, no realizarse. Pero la muerte se realizará necesariamente. Por eso su presencia ausente no deja de acompañar a la vida humana consciente y auténtica. En el momento preciso en que la muerte se presente —conclusión de la presencia ausente— mi persona será, para mis familiares y amigos, una ausencia presente.

El "último día" nos enfrenta con la eternidad o con la nada, ¿Acaso nos puede ser indiferente esta ultimidad? La observación de los cadáveres sólo me indica que la vida del organismo tiene un fin. Pero nada me dice sobre el sentido de la muerte y de la allendidad. Sólo la reflexión sobre el alma, sobre su estructura ontológica, me puede ofrecer pautas. Quiero decir que la muerte es un problema filosófico y no biológico. Habrá que conocer, claro está, lo que la biología nos diga sobre la anquilosis y corrupción del organismo. Pero con estos datos no habremos sobrepasado el ámbito de la animalidad pura. En cierto modo estaremos más alla de lo puramente biológico, en cuanto estemos en el ejercicio efectivo de una actividad científica, cualquiera que sea. En otras palabras, hasta las verdades biológicas sobre la muerte, nos hacen superarla espiritualmente. Los animales no

estudian el proceso fisiológico de su morir. Sólo el hombre describe y explica la cesación de la vida. Y porque tiene conciencia de su muerte inexorable, puede, si es sensato, reprimir los deseos y las acciones injustificables.

El problema de la muerte no puede escindirse del problema de la vida. Por eso ha dicho Michele F. Sciacca: "Aclarar y profundizar el problema de la muerte es aclarar y profundizar el de la vida: ambos sólo se pueden aislar por una abstracción que los hace inexplicables y también insignificantes, como si la vida estuviera aquí y la muerte allá, en aquel cadáver que mañana será también el mío. El cadáver no es la muerte, es el muerto; la muerte es un acto de existencia y pertenece a la existencia misma en esta vida; en el muerto no está la muerte, sino el hecho: el acto de morir cada uno la propia muerte está en cada uno de nosotros, pertenece a nuestra vida que por aquel acto se cumple terrenalmente. En la experiencia concreta, vivir es un continuo morir y morir es existir."[29] Cierto que la muerte pertenece a la existencia terrenal y es un acto de existencia. Pero de este hecho no cabe derivar, como lo hace el propio Sciacca, que "existir viviendo la muerte es vivir en profundidad, en la superficie de la Tierra, existir en la vida proyectados hacia el más allá de la vida".[30] No se puede, en rigor, existir viviendo la muerte. Lo que se vive es la idea de la muerte. La muerte es por esencia, hasta el último día, inexperimentable. Lo que experimentamos es su presencia ausente. Lo que experimentamos es la muerte del prójimo querido, Lo que experimentamos son estados análogos a la muerte: "el sueño profundo, ciertas clases de desvanecimientos, el recuerdo obscuro del estado prenatal embrionario, recordado por una suerte de meditación, etc." (Landsberg). Y por supuesto, presentimos también la muerte en la guerra y en las enfermedades graves, en los accidentes y en las catástrofes naturales. García Lorca se tortura con el presentimiento de la putrefacción de su cuerpo:

---

[29] Michelle F. Sciacca, *Muerte e Inmortalidad,* pág. 11, Editorial Luis Miracle, S.A. Barcelona.

[30] *Ibid,* pág. 41.

No quiero que me repita que los muertos no pierden la sangre.
Que la boca podrida sigue pidiendo agua;
no quiero enterarme de los martirios de la hierba
ni de la luna con boca de serpiente
que trabaja antes del amanecer.

El poeta granadino pregusta el sabor de los huesos de su gran calavera. Se ha llenado de luces su corazón de seda. Advierte que se irá muy lejos: más allá de sierras, mares y estrellas. Y pide al Señor que le devuelva su alma antigua de niño, madura de leyendas...

En la presencia ausente de la muerte advertimos su necesidad y su generalidad. Necesidad de punto límite. Generalidad concreta. Punto límite que demanda una decisión personal Concreta universalidad de un "ser-para-la-muerte", cuyo espíritu espera trascender la muerte misma. O para decirlo con las palabras de P.L. Landsberg: "L'angoisse de la mort, et pas seulement des douleurs du mourir, serait incomprehensible si la structure fundaméntale de notre étre ne contenait pas le postulat existentiel d' un 'au delá' ". (La angustia de la muerte, y no solamente los dolores del morir, sería incomprensible si la estructura fundamental de nuestro ser no contiene el postulado existencial de un más allá.) ("Essai sur l'experience de la mort suivi du probleme moral du suicide", p. 50, Editions du Seuil). Comprendemos la angustia de la muerte por el afán, plenamente ontológico, de supervivencia. Expliquémonos: la angustia de la muerte (sentimiento que genera la posibilidad de no ser) choca contra la esperanza de sobrevivir de alguna manera (pre-sentimiento de la inmortalidad). El sentimiento de la esperanza traduce el afán de plenitud subsistencial que pertenece a la estructura metafísica del hombre. Los animales no se angustian ante la muerte porque no tienen la esperanza de ser inmortales. Sin el metafísico afán de plenitud subsistencial, la angustia carece de explicación. Pero la muerte no sólo nos angustia, sino que nos inquieta. Inquietud por el más allá de la conciencia, del espíritu. La muerte, como posibilidad de una existencia inmortal, en una forma o en otra, no deja de ser inquietante. El apego a la vida se ve turbado por la

perspectiva de una muerte más o menos inminente. El tiempo se nos agotará. Y la nueva situación personal, más allá de la vida, no puede preverse con exactitud matemática. Hay un elemento de inseguridad que no podemos vencer. Y hay también una egoísta animalidad humillada, una angustia física —verdadero horror ante la inevitable putrefacción corporal. La constatación del hecho empírico de que un organismo ha dejado de vivir, siempre nos horripila. Pero es preciso superar esta angustia física para explicar el drama del agonizante, comprender el sentido de la muerte y valorar el acto de morir. Y la respuesta al drama, sentido y valor de la muerte, de la propia muerte, no la pueden dar las ciencias particulares. Se trata de un problema filosófico. Y un problema filosófico no se resuelve con fideísmos que apelen al misterio y se echen en brazos de lo irracional. Imposible, en consecuencia, eludir la preocupación —filosófica y vital— de la muerte.

2. La muerte como preocupación fundamental

Antes de que la muerte ocupe algún día el ser del hombre, le preocupa. Aunque no quiera pensar mucho en ella, porque no acabe de creer en su muerte total, sabe que no puede vencer esa amenazante cesación de vida. Bajo el centro de ese tiránico cuidado por la muerte, discurre el itinerario de nuestra existencia. Por mucho que nos atraigan los bienes terrenales, sabemos que nos decepcionarán finalmente, porque lo que termina no basta. Después de que el espíritu saborea la esencial insatisfacción de todas las cosas finitas, concluye constatando la radical impotencia del mundo. Engaño tras engaño. Insatisfecha sucesión de satisfacciones. Angustia existencial. Incertidumbre y riesgo. Intestina discordia de la carne y el espíritu. Drama de vivir y tener que morir. Si la vida contiene la muerte, ¿cómo evitar que la muerte comande a la vida? Pero ¿puede ser malo algo que nos librará definitivamente del cuidado y de la angustia? \caso morir —como advertía un anciano fraile— duela menos que pensar que hay que morir. En todo caso, el arte de decir adiós a la vida —en caso de que exista un "ars moriendi"— debe ser privilegio de los espíritus buenos. Porque no se puede tener serenidad y alegría recogida, cuando se está dejando la existencia terrena, sin una cierta bienaventuranza.

Las resistencias que el no-yo opone a nuestro yo son relaciones reales antes que pensamientos. Pero las resistencias también las encontramos en nuestro propio cuerpo. Una tensión y un peso corporal nos pide descanso. Lo que no se cansa es el espíritu. ¿Qué es el espíritu? Partamos de la experiencia. Nos distinguimos de las cosas por la conciencia que correlativamente tenemos de ellas y de nosotros mismos. Abrazamos la totalidad de nuestras imágenes *y* de nuestras ideas. El espíritu desborda todas las determinaciones porque es —para decirlo con palabras de Rene Le Senne— *"unidad dinámica de enlace".*[31] Nuestro espíritu encarnado tiene un horizonte limitado —definitiva e irrevocablemente— por la muerte. La muerte acaba o trunca las tendencias, las posibilidades, los proyectos, las empresas, los compromisos. . . Pero no puede aniquilar el espíritu que piensa en la misma muerte. "Para pensar mi muerte —advierte agudamente Le Senne— es preciso que me piense muerto, es decir, teniendo una conciencia que sepa que no existo ya. El yo reputado muerto es un yo situado entre tal fecha de nacimiento y tal otra de deceso, como el verano entre el solsticio de diciembre y el equinoccio de primavera; pero no puede haber yo situado más que por un yo situante, que tenga el tiempo entero bajo su mirada y que, en ese curso, corte el período de su vida vivida, como lo haría para cualquier otro. ¿Y qué es ese yo situante que no muere, sino un yo que debe sobrepasar todos los límites, que suerte que, por identificación parcial con él, podamos obtener la verdad del tiempo y de su contenido?[32] Aún así, el yo situante que no muere experimenta preocupación por la muerte del yo terrenal. Porque con la muerte del yo terrenal perderemos nuestro sistema nervioso y nuestro organismo con todo lo que supone. Perderemos los instrumentos de análisis *y* de acción localizados en una determinada situación geográfica e histórica. Hasta ahora sólo se ha probado que la muerte aniquila el cuerpo. Pero ¿quién ha probado que la muerte aniquila definitivamente la conciencia? ¿Cómo demostrar que las leyes inmanentes para la producción de los fenómenos en el espíritu —con su característica unidad e interioridad— quedan destruidas por la muerte corporal? Dios —Valor de los

[31] Rene Le Senne, *Introducción a la Filosofía,* pág. 252, librería "El Ateneo*[9] Editorial Buenos Aires.

[32] *Opus cit.,* págs.. 258 y 259.

valores— nos permite esperar la inmortalidad. Nada puede la muerte contra el amor y el valor. Conscientes de la muerte, nos elevamos por encima de ella al encontrar en la intimidad de nosotros mismos una verdad eterna. En este sentido cabe decir que preocupamos por la muerte es preocupamos por la inmortalidad. ¿Qué será de mí y qué será de nosotros, de los seres queridos, después de la muerte? En otras palabras: esta vida no es eterna. Se acorta por momentos. Nos huye. Y la muerte nos persigue y se nos acerca. Persecución que nos aprieta y nos sofoca en ratos, cuando pensamos en ella. La persona —ser para sí, autoposesión, individuo inteligente— se rebela contra el hecho biológico de la muerte. No le basta con que sobreviva al alma, porque no es alma pura sino espíritu encamado. Y lo que está en riesgo mortal, precisamente, es el hombre entero. De ahí que la supervivencia del alma no disipe nuestra angustia ante la muerte de nuestra total realidad humana. Aunque el alma sea inmortal, se deshace la unión —nuestra unión-de alma y cuerpo. Esta configuración definitiva de la existencia terrenal —el morir— es el acto más importante de la vida. Podríamos decir que es el único acto trascendental.

Antes de la muerte, vivimos para expirar algún día. En la muerte, morimos para sobrevivir inespacial e intemporalmente. Los que no esperan otra vida, están muertos para esta existencia, como apuntaba Lorenzo de Médicis. En el morir se resuelve, definitivamente, nuestro exclusivo e intrasferible destino. Pero el morir no está divorciado del vivir. "La gran muerte que cada uno lleva en sí es el fruto en tomo al cual gira todo. Porque lo que hace extraño y difícil el morir —observa Rilke — es que no sea nuestra muerte." Quiere decir, el poeta, que existe el riesgo de que nuestra muerte no sea fruto maduro de nuestra vida. Por eso invoca a Dios: "Señor da a cada uno su propia muerte, el morir que brota de su vida." Si llegamos a ser lo que genuinamente somos, moriremos en consonancia con nuestro ser auténtico. Pero mientras no lleguemos a ser lo que debemos ser, habrá preocupación, incertidumbre, solicitud. Y no se trata de una preocupación cualquiera, sino de una preocupación fundamental y fundamentante de las preocupaciones secundarias, derivadas. Con la muerte acaba el tiempo personal. Al morir dejaremos de ser lo que fuimos: hombres de carne y hueso. Con la

muerte se pone de manifiesto la brevedad y el vértigo de la vida. Con la muerte aparece de bulto la fragilidad, la indigencia, la imperfección del hombre. La vida humana, al parir la muerte, se niega a sí misma y deja ver su contradicción. Desde que empezamos a vivir adoptamos el modo de ser mortales.

Ante la muerte, el hombre experimenta una reacción de temor. Un instinto elemental de conservación y defensa del organismo produce una serie de estados psíquicos de pavor ante la muerte. Se sospecha la existencia de una violencia despiadada, de un dolor en grado superlativo. Y sin embargó, "por el mero aspecto del estertor o las convulsiones del moribundo —como advertía Kant— no podemos concluir que el morir sea dolor; más bien parece que tales síntomas sean una simple reacción mecánica de la fuerza vital y tal vez una dulce sensación de liberación paulatina de todo dolor. El temor a la muerte no es por tanto un pavor de morir, sino, como acertadamente dice Montaigne, de la idea de estar muerto" ("Anthropologie"), Si atendemos a los argumentos que nos suministra la fisiología, la paralización progresiva del sistema circulatorio y el decreciente suministro de oxígeno al cerebro producen una cierta insensibilidad. El médico inglés, Sir William Osler, pudo observar sólo dos casos de temor ante la muerte, entre quinientos casos de muerte. El Dr. Alfred Worcester? profesor de la Universidad de Harvard, asegura que la muerte va casi siempre precedida de una perfecta voluntad de morir. Me parece que sería más exacto decir que la muerte va precedida, casi siempre, de una perfecta voluntad de descanso. Porque nadie que ha sido quiere dejar de ser? sino ser en mejores condiciones, ser en plenitud. Por eso nos preocupa la muerte: por la allendidad. Y este punto límite entre el "más acá" y el "más allá" ha hecho que se hable de la muerte como una situación límite.

3. La Muerte como situación límite

No puedo evadirme de las situaciones-límite en que me instala la existencia: lucha, sufrimiento, culpa y muerte. Estas situaciones-límite son como un cuarto herméticamente cerrado del que en vano trato de escapar. De aquí dimanan mi insatisfacción y mis fracasos. De las situaciones en el mundo, mi pensamiento pasa a considerar las situaciones-límite, de la conciencia empírica a

la conciencia absoluta. El hombre topa, quiera o no, con la ultimidad de la muerte. Este hecho radical polariza la vida en un sentido muy diverso al de una mera *tanatolatría.* La muerte es lo latente por antonomasia. Con ella cuento —si vivo auténticamente— hasta el punto de tener que vivir ahora en vista de la muerte; o dicho de otra manera: en vista de los días contados. Días que tienen una significación precisa en la totalidad de mi vida. Si en mi proyecto vital no está incluida la muerte, ese proyecto es falso, hechizo, inauténtico.

Karl Jaspers advierte que "si no puedo suprimir el sufrimiento de mi fin como ser empírico puedo, sin embargo, superarlo en la certidumbre de la 'existencia', es decir, dominarlo". Pero esta superación es muy relativa porque "la muerte —según el mismo autor— es para la 'existencia' la necesidad de su existencia empírica por, virtud de la desaparición de su manifestación que, al mismo tiempo, siempre es engañosa".[33] Examinemos, más detenidamente, la muerte del prójimo y nuestra propia muerte. Porque no hay muerte de "la gente", sino que la muerte es siempre una muerte determinada. Se muere el otro, el prójimo, o me muero yo. La muerte del prójimo, del amigo, me deja en soledad y me disminuye al disminuir mi mundo. El moribundo, en soledad absoluta, no se deja interrogar. Se acaba la comunicación y el fenómeno de "estar juntos". Puede quedar una cierta presencia existencial del que fue amado, pero el diálogo desaparece. Y sin embargo, la muerte sólo destruye la manifestación, la apariencia del espíritu amigo, no el espíritu mismo. Suprime la compañía visible y nos sume en una nueva soledad. El prójimo —próximo— se convierte en lejano. Y esta lejanía empieza a operar desde la agonía enigmática. Puedo, con mayor o menor dosis de esfuerzo, imaginar su trance, tratar de comprender su punto de vista al morir. Pero no puedo ver la muerte desde él. La muerte es el único suceso que no puedo convivir.

Mi muerte, la puedo anticipar imaginativamente pero no la puedo experimentar. Lo que experimento son dolores físicos y angustias ante la muerte; "al morir sufro la muerte pero nunca la experimento", como observa certeramente

[33] Karl Jaspers, *Filosofía,* Tomo II, pág. 92, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, Revista de Occidente. Madrid.

Jaspers. Ante mi futura muerte me encuentro en una relación. Sé —y saboreo por anticipado— mi impotencia ante mi propia muerte. Conozco el carácter infalible, incierto —en cuanto a la época de su realización— y único de mi muerte. Esas notas esenciales me mueven a tener en mayor estima los momentos de mi vida. En el tiempo de mi vida tengo que disponerme a morir, a bien morir. Una mala muerte es irreparable. "Bien dijo un piadoso Doctor: Si todos los que han de ejercitar un oficio o hacer alguna cosa de importancia (y aun de sólo gusto, como es el danzar y bailar) estudian primero cómo lo han de hacer, ¿qué razón hay para que no se estudie el buen morir —se pregunta Juan E. Nieremberg—, siendo la más difícil e importante cosa de cuantas hay en el mundo?"[34] La falta de todo retomo nos insta a prepararnos concienzudamente para nuestra propia muerte. Si mi existencia empírica es caduca, lo único importante es lo que puedo hacer con valor perdurable. La inevitabilidad de la muerte es causa de desesperación para el ateo, no para el cristianismo. Claro que no se puede suprimir, del todo, la angustia vital ante el pensamiento del no ser como soy ahora. Jaspers afirma gratuitamente que las pruebas de la inmortalidad son deficientes y desesperadas. Asegura que la idea de una ultravida sensible hace perder horror del no ser y suprime el verdadero morir. "La muerte queda superada a costa de la pérdida de la situación límite."[35] Pero lo cierto es que la pervivencia del espíritu y el dogma de la resurrección de los cuerpos no hacen perder el horror del no ser como somos ahora, ni suprime el morir verdadero, que es del hombre como dui-unidad terrestre. Por lo demás la naturaleza de la muerte como situación-límite no se pierde por el hecho de que exista una vida futura de diversa índole. Jaspers no parece advertir que la fundamentación de la vida humana perdurable, después de la muerte, no reposa tan sólo en razones conceptuales.

La muerte dirige a la vida para que ésta se cumpla. En este sentido no hay una sola actitud de la vida respecto a la muerte. "Por el contrario —afirma Karl

---

[34] Juan E. Nieremberg, *Diferencia entre lo temporal y lo eterno,* pág. 100, Editorial Difusión, S.A.

[35] Karl Jaspers, *Filosofía,* tomo II, pág. 97, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, Revista de Occidente, Madrid.

Jaspers—, mi actitud respecto a la muerte cambia con las nuevas experiencias de tal suerte que puedo decir que la *muerte se transforma conmigo. "* Y es que la muerte "no es definitivamente lo que es, sino que es asumida en la historicidad de mi 'existencia' que se manifiesta".[36] Cabe no obstante, dentro de las variaciones de la personalidad armónica, mantener una misma actitud ante la muerte. Nadie puede escapar al horizonte de sus posibilidades. Cada cual debe ser el que es. Una voz interna nos habla del destino, de la misión personal a realizar. Porque vamos a morir tenemos que cumplir la vocación. La cuestión está en no confundir la voz interior del "Demon" con la de las sirenas. El cumplimiento de la vocación —obra de libertad— es una gloriosa conquista. "Sé un hombre y no me sigas a mí sino a ti mismo", aconsejaba Nietzsche. Pero para ser un hombre se necesita el dominio de sí mismo, la renuncia a una vida fácil y el sacrificio de un valor en aras de otro más elevado. Hay que vencer los obstáculos externos y las debilidades internas. Hay que salirse de sí mismo, por el amor, para darse a los demás. Sólo así podremos esperar serenamente la muerte. Sólo así la otra vida será más rica y plena. Nuestro tránsito por el mundo dará la medida de nuestro futuro más allá. "Sólo la muerte silenciosa -poetiza Rilke en un soneto a Orfeo— sabe lo que somos y lo que gana cuando nos presta." En rigor, el único que sabe es el Señor de la vida y de la muerte.

4. ¿Ser para la muerte o ser-para-la-salvación?

Estamos implantados o embarcados en la existencia. La experiencia de nuestro propio nacimiento nos está vedada. Cuando emerge nuestra conciencia estamos en pleno viaje, comprometidos a realizar una vida que no hemos pedido. Vida amenazada por la fragmentación, la dispersión y la muerte. Amenaza que pone de manifiesto el cuidado existencial por salvarnos, por tomar imperecedero lo que ha sido, porque ha sido valioso.

Salimos de nosotros mismos, deviniendo, porque somos, trascendentalmente, abertura a lo otro (cosas), a los otros (prójimos) y al Otro (Dios). Somos por nuestra relación con lo que no es yo. Específicamente somos

[36] *Opus cit.,* pág. 101.

por nuestra relación con el Ser fundamental y fundamentante. Este fundamento ontológico fontal no se alerta por los pasajeros eclipses de Dios que sufra nuestra vida moral. Saliendo de nosotros mismos (ex-istir) nos descubrimos y nos recuperamos en nuestra ipseidad. La diáspora de sí —síntoma inequívoco de finitud—' no alcanza a destruir la captación del propio ser. Inmergidos entre las cosas, captamos el ser de todo. Pero esta apertura virtual a la totalidad de lo real se concreta de "facto", en un mundo limitado y próximo de presencias efectivas. Aún así, no permanecemos en la captación de tal o cual ente sino en la comprensión del ser, de los entes y de la habencia que se nos da virtualmente. Si el hombre es comprensión implícita de la habencia es porque su ser es relación constitutiva a todo cuanto hay. No importa que nuestros proyectos y nuestras posibilidades perspectivicen la habencia. La virtual "apertura" a todo lo que es no desaparece nunca. Con el hombre —portador de luz— surge la comunicación y la definición. Acaso porque el hombre reúna todos los entes en la luz del Ser, Heidegger ha dicho que el hombre es el pastor del Ser. Pero al develar los entes, dejándolos ser lo que son, el hombre descubre su radical contingencia, temporalidad y finitud. Colige, entonces —y Heidegger no parece advertirlo— el fundamento necesario, eterno e infinito. Fundamento que no es una vaga *physis* ni ser hipostasiado que es pura luz sin sostén entitativo, sino una Presencia perfecta y eterna creadora de todas las cosas. Y precisamente el hombre —*notario del universo*— tiene por esencia la de testimoniar —dar fe— de lo que es y, al propio tiempo pero de un modo indiscernible, acerca del Ser que es por sí mismo, del Ser necesario. Este acto de testimoniar es su respuesta al ser de los entes y al ser de Dios.

Aunque seamos seres inacabados constitucionalmente, en la muerte ponemos en juego la totalidad de nuestro ser. La muerte —"el muro" como la llama Jean Paúl Sartre— aísla y corta toda las relaciones mundanas. El fundamento de la muerte está en el mismo ser finito del hombre. Trátase de un "llegar a su fin" que no significa, necesariamente, perfección o plenitud. Y este "llegar al fin" del hombre pone de relieve su ser siempre ya-existente que es, también, un *ya-en-orden-al-morir.* Martín Heidegger se encierra en el análisis de la muerte *"dentro*

del más acá en cuanto que se limita a hacer la exégesis del fenómeno bajo el punto de vista de su manera de *entrar en el "ser ahí" del caso* en cuanto posibilidad de ser de éste".[37] Y nada habría que objetar si tras la exégesis ontológica de la muerte dentro del más acá, se diese la especulación óntica sobre el más allá. Pero Heidegger nada se pregunta sobre lo que será o puede ser después de la muerte. Habiéndose limitado en los confines de la muerte fisiológica o biomórfica, resulta natural concebir al hombre como un *ser-para-la-muerte.* Bajo esta luz aparece la infinita vanidad de todo el ser. "La vida —recordemos las terribles palabras de Shakespeare-es una historia contada por un idiota." De nada sirve que Heidegger se esfuerze por hacernos creer que la existencia auténtica consiste en aceptar la muerte como necesidad indeclinable, sin dar excesiva importancia a nada. La verdad es que a la luz nihilista del ser-para-la-muerte no cabe incitación alguna para realizar nuestro ser auténtico. El "Sein-zum-Tode" que vive en la incesante anticipación de la muerte, percibe la profunda inanidad de toda acción. Más aún: "Das Sein zum Tode ist Wessenhaft Angst" (el ser para la muerte es substancial angustia).[38]

Frente al *ser-para-la-muerte* heideggeriano afirmó que *el hombre es un ser-para-la-salvación.* La existencia —independientemente de toda teología positiva— es un hecho radicalmente religioso. El valor precario de lo terrestre, la vacuidad final de lo mundano nos instan a reconocer lo *otro,* lo trascendente. Esta búsqueda y esta invocación de lo Absoluto nos constituye. Ni yo ni mis prójimos somos lo Absoluto. Tampoco la humanidad y la historia. No puedo convertir lo contingente en necesario, ni puedo elevar lo absurdo a lo inteligible y Absoluto. El mundo me atenaza, me circunscribe y me domina; pero no me supera. La impotencia y la finitud de la Tierra, para colmar mi anhelo de plenitud subsistencial, es patente. Y sin embargo, es en esta Tierra donde experimentamos el anhelo de plenitud subsistencial y donde nos afanamos por realizamos cabalmente, por salvarnos. Todo mi *Ideario Filosófico* se agolpa, en última instancia, hacia la estrechez de lo

[37] Martín Heidegger, *Ser y Tiempo,* pág. 284, Fondo de Cultura Económica, 1951.

[38] M. Heidegger, *Sein und Zeit,* pág. 266, Jahrbuch für Philosophie und phaenomenologische Forschung, VIII, 1927.

"único necesario": Una filosofía como propedéutica de salvación. Un ente anhelante de perfección —consciente de su incompletud y de su limitación— está comprometido a filosofar. No se trata de oficio, sino de condición humana. No se vive simplemente por vivir. No se vive solamente para el "aquí" y para el "ahora". La vida es donación, ofrenda meta-vital. Por su comunión con la verdad, el hombre se evade de su cárcel espacio-temporal. La inestabilidad intranquila del corazón cruza la vida entera del hombre: lo sensible nos arrastra hacia abajo, mientras la visión de la verdad pura nos eleva, momentáneamente, olvidándonos casi del vínculo con un cuerpo de muerte. Si buscamos seguridad y tranquilidad es porque no las poseemos; más aún, porque somos, constitutivamente, inseguridad e in-tranquilidad. Día a día tenemos que decidir sobre nuestro propio desarrollo entitativo. Estamos hechos para la felicidad aunque no podamos alcanzarla plenamente en esta vida temporal. El hombre capta y concibe un mundo objetivo y hace cultura con intencionalidad salvífica. Trátase de una autoafirmación de la propia entidad en su esfuerzo de perduración perfectiva. El hambre de salvación -más íntima y más propiamente humana que el hambre fisiológica de conservación y de perpetuación— es ese afán de salir de sí hacia la trascendencia para conquistar el perfeccionamiento integral humano. Salvándonos cada día ganamos la salvación. Antes de la angustia ante la muerte está el ser humano con todas sus posibilidades, sostenido por Alguien, vertiente de la esperanza. Este sostén de mi ser me estructura y constituye el sentido de mi vida. Es cierto que no creamos nuestro destino, pero sí lo decidimos responsablemente. Es deber del hombre desarrollar su humanidad. Desarrollo que es quehacer de salvación y riesgo de frustración. Nos realizamos superándonos. El bien es nuestra dimensión más excelsa. El hambre de salvación no es en el fondo, sino la consciente abertura y lanzamiento de nuestro ser infinito a través de los otros seres finitos, hacia el Ser infinito de Dios: plenitud óntica del ser humano. De ahí el teocentrismo de la persona. Ser hombre —dimensión de fatalidad— es un constitutivo ontológico independiente de nuestra voluntad; pero ser hombre bueno o ser hombre perverso -dimensión de libertad- es cosa que debemos decidir. Más allá del vivir biológico está el existir espiritual. Más allá de la muerte biológica está la salvación o la

frustración del hombre. Por eso la pregunta: ¿qué nos espera después de la muerte?, adquiere una magna e inocultable importancia.

5. ¿Qué nos espera después de la muerte?

La realidad biológica del hombre condiciona su muerte. En esa realidad está, integrando su esencia, el morir. Morir del individuo, no de la especie. Morir que más que un término es —o puede ser— una realización. Morir que dota a la vida de un sentido definitivo. "Un bello morir —dice un clásico— toda una vida honra." Pero no puede haber belleza en el proceso biológico del morir. Lo bello y lo grande del morir estriba en la actitud que se asume ante la muerte. Todo hombre auténtico vive su vida *desde* la muerte o con la muerte a cuestas:

Por las gradas sube Ignacio
con toda su muerte a cuestas

No hay, en rigor, muerte humana en abstracto. Todo morir es concreto, determinado. Se muere desde sí y para sí. Y se muere resurtiendo. La resistencia a la muerte es la respuesta natural del cuerpo que pugna por conservarse. El hombre siente "que la muerte —como apuntó Aldington— es un horrible insulto al orgullo humano". Mientras la muerte y la putrefacción de la planta desprenden aromas acaso más gratos que el de sus mismas flores, la descomposición cadavérica del hombre apesta. La carne —"sit, venia verbo"— aborrece la muerte. El espíritu se espanta no tanto por dejar la vida en este mundo, cuanto por tener que dar cuenta de ella. Sabe que la vida le ha sido prestada. Por eso Séneca escribe a la hija de Cremucio Cordo: "Lo nuestro es el usufructo cuya duración determina el que es arbitro de un don. . ." Y añade; "es de deudor pésimo denostar al acreedor" (Ad Marcia", X.) Los más torpes de todos son los que "fluctúan miserablemente entre el miedo de la muerte y los desabrimientos de la vida, y ni quieren vivir ni saben morir" (Ep. IV) Exigen de esta vida lo que no puede dar: una felicidad absoluta. Disponiéndose constantemente a ser felices, en plena quimera, no viven, sino que esperan vivir. Sienten zozobra ante lo incierto y tiemblan ante lo inevitable. Cargan afanes, decepciones y miserias. La única certeza que padecen

es su "Geworfenheit", su condición de estar "lanzados" a la existencia. Y muriendo a pedazos por el camino, llegan muertos al límite. Nunca supieron de vida desprendida e intensa. Acaso desearon la inmortalidad pero no se decidieron, seriamente, a investigar las razones de la supervivencia. Se quedaron en la triste y morbosa duda unamuniana: "Trágico hado, sin duda, el tener que cimentar en la movediza y deleznable piedra del deseo de inmortalidad la afirmación de ésta" ("El sentimiento trágico de la vida.") No quisieron, de verdad, elevar sus ojos a lo eterno. Hipnotizados por lo finito, no supieron sentir y experimentar que eran eternos. Su espíritu no sobrepasó a su vida. El universo entero se le presentó tan sólo, como e! reino de la muerte. Callejón sin salida. Desesperación y ruinas. Nada antecedente y nada final. La falta de Dios ha privado de su base a este pobre planeta. Colgamos sobre el abismo.

La angustia crispada del existencialismo ha servido para acicatear la búsqueda de una certeza sobre el más allá. Por la inquietud a Dios y al más allá. Si no podemos resignarnos al aniquilamiento de nosotros mismos ¿por qué no pensar en los fundamentos del más allá? ¿Será nuestra muerte una total aniquilación o un principio? ¿Quién sembró en nosotros esa punzante inquietud por una allendidad que no conocemos, pero que presentimos y entrevemos? La reflexión sobre la muerte y el más allá pone de manifiesto, como toda operación espiritual, que tenemos un *principio informador y determinante del cuerpo humano,* El cuerpo es el principio informado. El alma —dadora de las realidades vitales— es algo real, que tiene mucho de posible. Sin imágenes sensibles, nos representamos intelectualmente los objetos del mundo que nos rodea. Emitimos juicios. Articulamos razones. Seleccionamos procederes. Amamos. Conocemos la belleza. Somos felices, hasta cierto grado, aun bajo el sufrimiento corporal Aspiranos a lo inconmensurable. Y sin embargo, morimos. Pero la muerte, por su misma naturaleza, no puede alcanzar lo que está más allá de la biología. Y el espíritu —a juzgar por sus operaciones— es una realidad metabiológica. Antes de toda demostración de la inmortalidad del alma, nos sabemos, o mejor dicho nos saboreamos de algún modo inmortales. Nos saboreamos inmortales porque vivimos o superexistimos espiritualmente. Tal es el caso de la conciencia moral

que se da en forma originaria e inevitable. No podemos sustraernos a la conciencia ética Pero ¿qué sentido tendría esta conciencia moral sin la inmortalidad? "A mí me parece —afirma Hans Driesch— que el enraizamiento racional de la conciencia ética en la última esencia metafísica del mundo no carece de importancia práctica, y creo, incluso, que una doctrina metafísica muy determinada —la de la inmortalidad— tiene significación fundamental para lo que llamo *carácter incisivo* de la conciencia moral frente al sujeto de ésta.[39] Porque somos personas y estamos en constante comercio con los valores, no somos simplemente *algo* sino *alguien.* Alguien por encima y más allá del mundo corpóreo» Alguien con valor propio singular que sobresale de la multitud. Alguien con libertad, historia y conciencia. Alguien que toma posición frente a lo absoluto. Somos una conciencia abierta a la trascendencia. Para comprobar este aserto basta advertir la contemplación intelectiva y la acción libre moral y técnica. El movimiento espiritual no queda sepultado en la fosa. No todo concluye con la muerte. Aunque nuestro yo terrestre sea destruido, una parte esencial de nuestro ser subsiste. No importa que no comprendamos una tal división o separación de nuestro ser. Es el misterio del hom-3re: ser de fronteras, compuesto inestable. Su cuerpo sigue la suerte del universo material. Pero su espíritu comienza de continuo. El acercamiento del medio físico pone de relieve la naturaleza de un alma cuya duración y destino superan y sobreviven a las fuerzas materiales. El cerebro no es órgano del pensamiento. Bergson ha demostrado que no se da proporción exacta entre la actividad pensante y la actividad del cerebro. En este "status viatoris" nos es indispensable el cerebro por la elaboración de la experiencia física. Podemos colegir, no obstante, la plena abertura del alma a su propia luz espiritual después de la muerte. En su estadio terrestre, el alma —pobre en espiritualidad— se ve casi acaparada y ofuscada por el cuerpo. Su papel de animadora del organismo consume gran parte de sus energías. Desligada del cuerpo, sin el rodeo de los sentidos, experimentará lo invisible, percibirá a Dios y a los espíritus, comprenderá el proceso creador.

---

[39] Hans Driesch, *El Hombre y el Mundo,* pág. 125, Centro de Estudios Filosóficos de la U.N.A.M.

Nuestro "status viatoris" es una "inquietud substancial", un "tormento por el infinito", un "deseo siempre engañado". ¿Acaso será una señal de nuestra vocación sobreterrestre y sobrenatural ese afán de plenitud subsistencial? De existir Dios —y es demostrable su existencia— nuestro afán de plenitud subsistencial no puede tener más amplitud que la exigida por nuestro ser y por nuestras facultades. "Naturalmente —observa Sertillanges— no puede buscarse sino lo que pueda hallarse: ¿podría haber herbívoros, si no hubiera hierba? El que afirma ese deseo insaciable, en el cual consiste esencialmente el ser humano, y niega su posible satisfacción, ese tal se parece al que tiene hambre y reniega del pan."[40] En el fondo de todos esos estados de plenitud relativa anida la nostalgia.

¿Qué nos espera después de la muerte? La pregunta no puede ser acallada. Y adoptar la actitud del avestruz no resuelve el problema.

Si no podemos dejar de morir, ¿por qué no aceptar plenamente nuestra condición mortal?

6. La aceptación de nuestra condición mortal

A través de los años nos preocupamos y nos ocupamos de múltiples, cosas en la vida. Acaso nos mueva, también, un secreto anhelo de centrarnos en un reino de valores que pueda permear nuestra actividad entera. Pero no logramos totalizar nuestra "praxis" en un polo único que absorba todas nuestras energías y todas nuestras inquietudes. La perfección y la universalidad a las que aspiramos tropiezan con el límite infranqueable de la muerte. Y entonces nuestro corazón puede verse invadido por el desamparo, la impotencia, la menesterosidad, el vacío. . . No hay refugio dentro del ámbito de lo finito. Podremos movernos, como nos plazca, en "la anchurosidad del horizonte mundano". Podremos agitarnos en la escala de los placeres. Podremos acariciar y modelar proyectos al parecer grandiosos. Pero la muerte del otro, un buen día, nos grita al oído: "sic transit gloria mundi". Desde ese momento surge el sentimiento de encontrarnos prisioneros de la finitud. Y con la finitud, la desilusión, la inanidad, la palabrería, la mezquindad, la intrascendencia. Si estamos predestinados a la muerte y le

[40] Sertillanges, *Catecismo de los Incrédulos,* pág. 332, Editorial Excelsa.

pedimos una respuesta al mundo, sobre el sentido de nuestra vida, nos encontramos con un monstruo e irresponsable *nadie.* Sin los valores, sin Dios —Valor de los valores— yacemos aherrojados, sin esperanza, en una vida que concluye en una muerte sin sentido. En vano camuflaremos la derruida cárcel de nuestra mundana existencia. El cultivo de las ciencias y las artes, los discursos sobre la humanidad y la grandeza de la vida humana, no curarán la herida en el hondón del alma. Detrás de todo, en la liquidación final de lo terrestre, está la nada. ¿Cómo impedir, entonces, que el hombre mundano caiga en verdadera desesperación?

La desesperación del mundano puede convertirse en el principio de una esperanza ultramundana. Reconocer sinceramente la radical nulidad del hombre es comienzo de sabiduría. El desencanto de los ídolos terrestres —ciencia, placeres, fama, poder, riqueza— a la luz de la inevitable muerte, puede tener un saludable impacto en nuestra vida. Pronto nos daremos cuenta que llamamos Dios a lo que no es Dios. El equívoco estará a la vista: "el Dios de la seguridad terrena, el Dios que asegura e inmuniza contra las decepciones de la vida; el Dios que asegura el que los hijos no lloren y que la justicia se instale en el mundo y ahorre lágrimas a la tierra; el Dios que da garantías al amor humano para que no acabe en terrible desengaño —advierte Karl Rahner-, ese Dios en verdad no existe".[41] Tampoco existe, podemos añadir, el Dios que nos evita el sufrimiento, la enfermedad y la muerte.

Es preciso aceptar, con todas sus consecuencias, nuestra condición humana. Es preciso aguantar firme —cueste lo que cueste— el sufrimiento, la enfermedad y la muerte. ¡Sobre todo la muerte! Yo soy mortal. Esta condición constituye el presupuesto de todo lo demás. Desde mi organismo mortal y con mi organismo mortal me afirmo, avanzo y me relaciono. Este organismo mortal tiene el carácter de la inevitabilidad. Se me presenta como mutable, enigmático, sorprendente. Mi cuerpo es, para mí, escenario y campo de expresión de mi espíritu, límite con el no-yo y vehículo de relación. Este cuerpo me está dado. Por

[41] Karl Rhaner, *Angustia y Salvación,* pág. 21, Biblioteca en cuestiones actuales. Editorial Razón v Fe.

de pronto lo he recibido de mis padres. En última instancia proviene de quien hace que haya vida. Lo he recibido, no lo he escogido. Y con él he recibido la muerte. Mi condición mortal está más allá de mi decisión. Pero la aprobación o el íntimo repudio de esta condición depende de mí. Se me ha dado, en absoluto, este determinado cuerpo con tales y cuales deficiencias. Reconozco esas peculiaridades. Y las asumo para que yo "pueda ser yo. Desde ese cuerpo mortal coexisto con las cosas, convivo con los hombres y cumplo con mi vocación. No puedo evadir, naturalmente, el envejecimiento, la anquilosis de mi organismo. Así soy. Así estoy hecho. Puedo rebelarme. Puedo evadir la enfermedad y la muerte porque puedo suicidarme. Pero entonces habré sido infiel a mi propio ser y al Autor del que hace que haya vida. El estar implantado en la existencia, el tener la vida recibida, me hace comprender que no puedo disponer de lo que no me pertenece originaria y fontalmente. Mi vida es mía en cuanto la realizo, en cuanto la ejerzo. Pero como no me la he dado —y mis padres tampoco se han dado la suya— siento que no es mía. El Señor de la vida me envió —y el envío supone milicia y misión— a este lugar y a esta época. No puedo retirarme de mi puesto. No debo capitular. Tengo que aceptar cierta dosis de incertidumbre y de riesgo. Tengo que respetarme a mí mismo porque soy un enviado con misión personal. Debo esperar la muerte.

¿Por qué tengo que esperar la muerte? ¿He pedido vivir para morir? ¿Qué gano con aceptar mi condición mortal? Debo renunciar a tener un organismo inmortal. Debo reconocer mis situaciones-límite. Debo aceptar mi muerte. Aceptación que no significa renuncia a la supervivencia. Pero esta supervivencia tiene que darse en la línea de lo que se me ha otorgado. ¿Por qué esta aceptación? Instalado en mi existencia personalísima, intransferible, incanjeable, no encuentro razón para aceptarme como mortal. Tengo que sobrepasar la inmanencia. Menester es ir más allá del mundo, de la historia, de la naturaleza. ¿Por qué debo ser yo, precisamente, un hombre mortal y no un ángel? No hay explicación posible desde el punto de vista humano. Mi condición mortal es un hecho —decisivo, insoslayable, absoluto— pero no es una necesidad. Porque pude haber sido inmortal. Es claro que al ser mortal, "de facto", ya no podría no

ser mortal. Un nudo hecho, se dirá. ¡Cierto! Pero un hecho que condiciona, íntima y radicalmente, mi destino de creatura.

No se trata ya tan sólo de nuestra condición mortal. Se trata de nuestra condición humana. Romano Guardini nos advierte que para comprender nuestra finitud es preciso recurrir a la instancia suprema, es menester remontarnos hasta la voluntad de Dios. "Todo esto —nos dice- significa: no me puedo explicar a mí mismo, ni demostrarme, sino que tengo que aceptarme. Y la claridad y valentía de esa aceptación constituye el fundamento de toda existencia."[42] Es un caso de crédito, de fe, en última instancia.

El Señor de la vida y de la muerte me ha dado mi vida y me dará mi muerte. Pero mientras la vida me la ha dado sin recabar mi decisión, la muerte me la dará con el concurso de mi libertad. No escogeré el tipo de muerte, pero sí decidiré mi actitud en el morir: esperanza o desesperación.

¿Por qué tendré una muerte natural o accidental? ¿Por qué sufro la enfermedad que padezco? ¿Por qué se me rehusa morir con menos dolor? ¿Por qué me angustio tanto? Sin la referencia a Dios, estas preguntas carecen de respuesta. La piedad ante la propia muerte -incierta todavía— consiste en aguardarla y en recibirla desde esa voluntad del Señor de la vida y de la muerte. La fidelidad a mi propia muerte será fidelidad a Dios. Ese es el alfa y omega de toda filosofía como preparación para la muerte. La soberbia es deslealtad, insensatez. La finitud sublevada concluye en el fracaso. Al rebelarnos contra muestra condición mortal seguiremos siendo mortales, pero habremos perdido la conexión con la causa fontal de la vida.

La verdad de nuestra propia muerte sólo puede sernos enseñada por el Espíritu de la verdad. Nuestra existencia de seres contingentes -dádiva de amor— nos compromete a vivir y a morir amorosamente. Aquel que nos ha dado nuestra "ecceidad" misma es el Sabio y Bondadoso. ¿Acaso no vamos a confiar en El?

---

[42] Romano Guardini, *La aceptación de sí mismo,* pág. 27, Ediciones Guadarrama.

Capítulos 4

Muerte
y sus Nexos Ontológicos

1. La muerte del organismo humano. 2. El tiempo a la luz de la muerte. 3. El envejecimiento / la muerte. 4. El sufrimiento y la muerte. 5. Alegría a pesar de la muerte.

1. La Muerte del Organismo Humano

El instinto animal se aferra tenazmente a la vida. Al organismo le repugna su anulación. El hombre, aunque sabe que tiene que morir, se apega a su vida y a su mundo. Imaginar su futuro cadáver le causa m indecible horror. Sabe que por ahora la proposición "yo estoy muerto" resultaría contradictoria. Los que se mueren son los otros. La inobservabilidad del hecho de nuestra muerte —no podemos contemplarnos muertos— nos impide hablar de la muerte como hablamos de la propia vida. Observamos la muerte del otro y prevemos la muerte propia. Por eso podemos afirmar: "yo estaré muerto". La biología es incapaz de suministrarnos el significado y el sentido de la muerte. Se limita a describir el proceso del organismo que cesa de vivir. Se queda en el fenómeno. Pero este fenómeno interesa a quien pretenda estudiar integralmente, hasta donde sea posible, el morir del hombre.

¿Cuáles son las etapas y los signos de la muerte? ¿Cuáles son las causas que en definitiva producen la muerte? ¿Puede hablarse de la inmortalidad protoplásmica?

Desde el punto de vista biológico, "la muerte no será completa sino cuando haya muerto la última de las millares de células vivas que componen el hombre o el animal superior moribundo", nos dirá el científico. En este sentido biologizante podríamos decir que la muerte empieza desde la vejez. Diderot afirmaba que la muerte es sucesiva. Sabemos que casi todas las funciones fisiológicas continúan mucho tiempo después de la muerte de un animal; "el estómago, por ejemplo, digiere; crecen los pelos y las uñas; las glándulas segregan sus secreciones; el pulso puede conservarse todavía durante horas enteras". Y dentro de este desmoronamiento de los órganos y de esta progresiva cesación de procesos aislados con los cuales se encaran los materialistas, ya no se sabe dónde colocar a la muerte. Pero el problema —que no merece mayor atención— se desvanece tan sólo al considerar que ha de haber, necesariamente, un instante en que concluya la vida animal, en que termine la vida humana. Y este instante es decisivo porque acaba con la sucesión y transforma el organismo en un cadáver. La pérdida definitiva de la actividad protoplásmica de las células, acarrea la muerte del organismo. ¿Cómo sucede esa muerte?

Examinemos el proceso del morir desde el punto de vista fisiológico. El Dr. Paúl Chauchard, Director adjunto de “l’Ecole des Hautes Etudes" de París describe, con notable claridad, los factores y modificaciones que provocan la muerte. Recojamos sucintamente, para nuestra filosofía de la muerte, las explicaciones del fisiólogo francés. La vida del cuerpo humano depende de grandes funciones esenciales (circulación, respiración) que están aseguradas por una coordinación del conjunto, de la "Gestalt", como dicen los alemanes. M. d'Halluin apunta tres estadios fundamentales en la invasión de la muerte: 1) *La muerte aparente.* Se trata de un síncope prolongado, un coma con pérdida de conocimiento, resolución muscular, detención de la respiración, actividades cardíaca y circulatoria débiles y a veces difíciles de poner en evidencia. Aunque la

reanimación espontánea pueda producirse, se podrá creer sin sorpresa en la muerte. 2) *La muerte relativa.* Una suspensión completa y prolongada de la circulación, autoriza a hablar de una muerte clínica. Ya no es posible ningún despertar espontáneo. Ciertos medios de reanimación pueden todavía hacer reaparecer una actividad vital más órnenos reducida según el tiempo transcurrido» 3) La *muerte orgánica absoluta.* La restauración de las funciones vitales se torna imposible por la alteración de un gran número de tejidos y de órganos. Aquí desaparece la integridad del *substrátum* de la vida. La muerte de las células vivas conduce a la descomposición del cadáver.

Nos parece desafortunada la expresión "muerte relativa". Desde el momento en que desaparecen las principales funciones orgánicas se destruye la vida corporal. No hay muerte relativa. La muerte es absoluta o no es muerte. Con la atrofia de las neuronas de nuestra corteza cerebral, desaparece la vida consciente. Se suelen indicar como signos inmediatos de probabilidad de muerte: detención de la respiración (empleo de un espejo, etc), la detención del corazón (auscultación y pulso), la inmovilidad general (con restricción de los falsos movimientos de los cadáveres); la insensibilidad (dolor y sentidos), la disolución muscular (inercia de los miembros, caída de la mandíbula, relajamiento de los esfínteres, dilatación de la pupila), la particular fisonomía con la palidez y la apertura de los ojos. Un examen del fondo del ojo muestra, en el muerto, la detención circulatoria; en presencia de una gota de éter no hay congestión ocular. Posteriormente disminuirá la transparencia del ojo. Y sobre la esclerótida aparecerá una mancha negra. La coagulación, debida a la acidificación, endurece los músculos y produce esa característica rigidez cadavérica. Algunas horas después de la muerte se pueden observar las lividece cadavéricas, las napas sanguíneas en los tejidos superficiales de las partes declives. Aparecen los signos de putrefacción: olor, mancha verde en el abdomen, hinchazón por el gas de putrefacción (gas carbónico, hidrógeno sulfurado, amoniaco, hidrógeno). Paulatinamente el cadáver se va esterilizando. El proceso de licuamiento o desección dura unos cuantos años. Al cabo de cuatro o seis años sólo queda el esqueleto. En medios arcillosos y fríos, como en Guanajuato, se opera una deshidratación

con buena conservación del cadáver (o por el contrario una verdadera saponificación). Se habla, en ese caso, de una momificación natural

¿Cuál es la causa inmediata de la muerte? La falta de funcionamiento de algunas células esenciales trae consigo, en muy breve plazo, la muerte del individuo. Las neuronas de los centros más inferiores reguladoras de la actividad orgánica —las situadas en el bulbo, específicamente— pueden intoxicarse. En ese supuesto, la muerte sobreviene inmediatamente. Acaece lo mismo con la detención del corazón. "La ciudad perece —escribe Dastre utilizando un símil- si los mecanismos más o menos complicados que dirigen su abastecimiento y su descarga son gravemente heridos en algún punto. Los diversos grupos pueden sobrevivir más o menos, pero, progresivamente privados de medios para alimentarse o desechar, son finalmente incluidos en la ruina general. Que el corazón se detenga, es la calamidad universal. Que el pulmón sea gravemente perjudicado: asfixia para todos. Y que el riñón —principal instrumento de descarga- deje de funcionar, es el envenenamiento general por obra de los materiales usados y los tóxicos retenidos en la sangre."[43] Habría que agregar, como órganos igualmente indispensables, el hígado, el páncreas, diversas glándulas endocrinas productoras de hormonas, el sistema nervioso. Las causas productoras de la muerte —cuyo análisis requeriría un tratado completo de medicina— son de la más varía naturaleza: acción de agentes exteriores, infección por microbios, degradaciones orgánicas. . .

Si la muerte es la cesación de la vida, habrá que preguntarse, ineludiblemente, ¿qué es la vida? Se trata de "una estructura físico-química compleja e inestable en perpetua recomposición química liberadora de energía". La célula lucha por conservarse en un medio hostil. Entre sus medios de defensa está la vida "larval" por deshidratación. Dividiéndose, perpetúa la vida. La detención de la vida, en el conjunto esencial de nuestras células, ocasiona el hecho de nuestra muerte. Por medio de procedimientos apropiados es posible reanimar a una persona aparentemente muerta. No se trata de una resurrección, sino de una detención del proceso mortal.

[43] Dastre, *La vie et mort,* Flammarion, 1908.

¿Puede vivir siempre una célula? La muerte no es un destino ineluctable para la célula. En los seres pluricelulares hay ejemplos de larga supervivencia de una célula. Se conocen células, en los cactus, que pueden vivir más de un siglo sin dividirse. Lo normal, en los seres superiores, es que sus células se renueven. La especialización celular es causa de muerte. Hay quienes hablan de inmortalidad celular. Piensan que cuando una célula se ha dividido, subsiste. Pero, en rigor, "más que de inmortalidad celular —como advierte Paúl Chauchard— es mejor hablar de inmortalidad del protoplasma en la especie, y por ella —que en sí misma es mortal—, en la vida".[44] Además de la bipartición de los seres unicelulares, la reproducción sexual es también un triunfo de la vida —no de la persona— sobre la muerte. Una parte de nosotros mismos —pero no nuestro yo— estará en nuestros descendientes.

Los aspectos fisiológicos de la muerte del organismo no autorizan, científicamente, a concluir en la muerte del espíritu. La ciencia sólo puede constatar "la desaparición de las condiciones físico-químicas de la vida bajo el efecto del medio o por una causa interna". Pasteur, que sabía de los límites de la ciencia, nos dejó dicho: "Es insultar al hombre en su médula decir: La muerte es la nada." Y varios siglos antes, Sócrates, desde la prisión, cuando sus discípulos lloraban su próxima muerte y Gritón le preguntaba cómo deseaba ser enterrado, advertía que no le capturarían, que "huiría" y que les quedaría solamente el cadáver. La muerte del organismo humano es cuestión de tiempo. Consiguientemente el tiempo tiene, a la luz de la muerte, un determinado significado y un cierto valor.

2. El Tiempo a la luz de la muerte

A la luz de la muerte, el tiempo se nos presenta como *tiempo-oportunidad.* Oportunidad para perfeccionar la existencia terrena. Existencia que alcanza su máxima realización cuando se entiende en vista de la supervivencia y se puede ofrendar al Valor de los valores.

[44] Paúl Chauchard, *La Muerte,* pág. 61, Editorial Paidos.

Nuestro tiempo humano es tiempo de preparación, tiempo de prueba. Valorar el tiempo a la luz de la muerte —entrada a la vida eterna— no es despreciar lo temporal. Si la vida terrena no encierra en sí un valor absoluto, ¿por qué no considerarla como preparación para el más allá de la muerte? Esta vida no merece vivirse si no es como preparación o prueba para la vida eterna. Los que viven en vistas de la humanidad — ¡vano fetiche!— se olvidan que un día el enfriamiento de la Tierra hará imposible la vida humana sobre el planeta. Se olvidan que la humanidad entera —y no sólo el individuo— está condenada a la muerte. Se olvidan que todos los bienes culturales —ciencias, progreso técnico, arte— no subsistirán tras la descomposición y el aniquilamiento de los hombres. Se olvidan que después de que los sentidos estén ebrios de placer y alegría, sobrevendrá la miseria moral, la enfermedad, el sufrimiento y la muerte. Para quien no cree en la inmortalidad, la alternativa — ¡muy triste por cierto!— es ésta: entregarse a la desesperación o disfrutar ciegamente del momento presente. Pero ¿cómo vendarse los ojos? Sin la idea de supervivencia, todo trabajo es construcción en el vacío. "No acumuléis tesoros en la Tierra —escribe San Mateo-, donde la polilla y el orín los corroen, y donde los ladrones horadan y roban" (Mat. 6,19s.) La vida temporal en el mundo es, debe ser, aspiración a la más alta perfección posible. Cada minuto de tiempo bien aprovechado es valioso y fructífero para la eternidad. Todo lo demás es desperdicio, puro transcurso en vano.

Sin la doctrina del merecimiento eterno, el tiempo se convierte en una condena a la nada. Empleada en el servicio del Señor de la vida, nuestra vida se acrecienta y adquiere un valor de eternidad. Nuestro trabajo no está destinado a perecer y nuestras obras no están abocadas a la destrucción, siempre que sepamos hacer de nuestra existencia un servicio divino. Todo puede perder su mera finitud y trascender el tiempo, a condición de que sepamos encauzarlo para la vida eterna. El profesor de teología Engelbert Krabs nos hace saborear unas verdades que a menudo pasamos por alto, acaso por un miedo instintivo a lo desconocido. "Quien trabaja con tales sentimientos en la salvación de los prójimos —nos dice el ilustre filósofo y teólogo alemán—, es consciente de que no produce obras imperfectas, sino obras de eterna duración. La obra de sus manos podrá

desmoronarse: el efecto que ese fiel servicio de Dios ha producido en su propia alma y en el alma de los prójimos durará por toda la eternidad, porque esas almas duran eternamente,, El más insignificante servicio prestado a la humanidad en la órbita del deber, lo mismo que toda obra preciosa del arte o de la ciencia, que lega un gran genio a la humanidad, han de subsistir perpetuamente y llevar fruto eterno. Entonces, el leñador ya no se afana en su trabajo por un escaso jornal, antes sabe que un espléndido pagador convierte sus trabajos en riquezas de vida eterna. Entonces el sabio ya no se afana en una labor imperfecta sin perspectivas, pues sabe que si sirve fielmente al maestro de toda verdad, éste la entregará algún día la plenitud de la ciencia en la medida en que su alma se haya hecho susceptible de ella por el amor a la verdad y a la virtud. Entonces el artista trabaja en la obra artística con la esperanza de entrar algún día en la eterna belleza; y el educador forma e instruye a sus pupilos con la vista fija en los frutos eternos de su educación."[45] Para que el tiempo cobre su valor es preciso que la idea del más allá ejerza su función normativa.

El sabio jesuita español del siglo XVII, Juan Eusebio Nieremberg, insta al amor de los bienes eternos y al desapego de las cosas terrenales, en un libro que pertenece ya a la literatura de todos los tiempos: "Diferencia entre lo temporal y lo eterno/' "Por esto importará mucho hacer vivo concepto de la eternidad, y después de hecho, tener continua su memoria; porque será de suyo —nos asegura el jesuita madrileño— más eficaz que la memoria de la muerte. Que si bien una y otra es muy importante, más generosa es la de la eternidad, más fuerte y más fecunda de santas obras. Por ella las vírgenes han guardado pureza, los anacoretas han hecho severas penitencias, y los mártires han padecido la muerte, a los cuales, en su tormento, no alentó el miedo de la muerte, sino el temor santo de la eternidad y amor de Dios." Y líneas delante agrega: "Pues si así espanta la muerte, sólo porque quita los bienes de la vida, los cuales por otras mil maneras suelen faltar, y son de suyo, aun antes de la muerte de su poseedor, perecederos, y en sí tan cortos y menguados, peligrosos y llenos de cuidados y sobresaltos; y si la esperaron otros porque quita males temporales, aunque tan pequeños como

[45] Engelbert Krabs, *El más allá,* pág. 153-154, Editorial Herder.

son los de este mundo, ¿por qué no nos ha de mover la eternidad? pues asegura, no sólo bienes eternos, sino inmensos, y amenaza con males, no sólo sin fin, sino excesivos."[46] En conclusión, Juan E. Nieremberg, SJ. atribuye al santo pensamiento de la eternidad las siguientes ventajas: *a)* hace vigilantes y atentos a los descuidados; *b)* sana a los más encancerados y corrompidos con el veneno del pecado; *c)* sosiega las mayores tormentas de nuestra concupiscencia; *d)* fecunda en santas obras a los más tibios y estériles en virtudes; *e)* contiene virtualmente las cuatro postrimerías del hombre.

Quienes viven en el tiempo y para el tiempo no advierten "que el tiempo —como enseña Aristóteles— no existe, o existe apenas, y sólo de un modo incognoscible". ¿Cómo participa el tiempo en el ser? "Una parte de él. . . ya ha sido, y, por tanto no es ya; la otra parte es futura, y por tanto no es todavía. Pero de estas partes está compuesto el tiempo. Ahora bien, lo que está compuesto de no-ser parece imposible que pueda ser algo, que participe en el ser (en la esencia, en la subsistencia)."[47] Nuestro "presente fluyente" es tan inconsistente que hizo decir a Avicena: "El tiempo es cosa más flaca que el movimiento." Nuestra existencia temporal es, en efecto, un ser "entre comienzo y fin". La marcha real progrediente de nuestra vida hacia la muerte es patente. Nos alejamos de nuestro pasado y nos acercamos a nuestro futuro morir. Nuestro tiempo perecedero de seres terrestres no puede vincularnos definitivamente. Con la muerte entraremos a una "eterna presentidad" de nuestra pura "esencia anímica" sin cuerpo. Este mismo momento que estamos viviendo está muriendo con nosotros. La vida humana —caballo desbocado— va a estrellarse con la muerte y a precipitarse en la eternidad. La brevedad de la vida nos urge a convertir la prisa en un método para la salvación personal. El tiempo es la oportunidad —irreversible, valiosa, única— de ganar la eterna bienaventuranza. Con el tiempo envejecemos. Y con el envejecimiento —si antes no sobreviene un accidente— se produce la muerte.

---

[46] Juan Eusebio Nieremberg, S.J., *Diferencia entre lo temporal y lo eterno,* pág. 14 a 17, Editorial Difusión, S.A.

[47] Aristóteles, *Física,* ÍV, 10, Ib. 217b-218a.

¿Qué significado presenta el envejecimiento? ¿Qué nexos ontológicos mantiene con la muerte?

3. El envejecimiento y la muerte

El niño vive, normalmente, en la plenitud del presente, sin recuerdos y sin proyectos que le enturbien el instante actual. El joven vive tan esperanzado en el futuro que descuida el presente y no presta atención al pasado. A medida que el hombre progresa en edad y disminuyen las expectativas del porvenir, aumenta la importancia e idealización del pasado. Fisiológicamente se entra en una decadencia. Espiritualmente se arriba a una digna serenidad. Parece que en la naturaleza del anciano "se hace presente algo que apenas se puede designar de otro modo sino con el concepto de lo eterno", apunta Guardini. Ante la inminente "terminación" de su vida, el viejo elige entre el cumplimiento o el hundimiento. Su organismo, disminuido en sus funciones, le insta a la humildad. Ahora, más que antes, necesita de los demás. En este sentido, el anciano se parece al niño. Pero el niño, a diferencia del anciano, tiene "porvenir" y empieza a saborear la expectación. En la etapa senil, la vida se fija. Se pierde el impulso para la lucha. Se abominan las situaciones nuevas. Disminuye el interés y mengua la sensibilidad. Aumenta la terquedad y la inseguridad. Por doquier se advierten amenazas. La vida ha jubilado al anciano y el anciano contempla la vida a distancia. Es época propicia para la valorización de la existencia y para la comprensión de los otros. La pérdida de las propias fuerzas, el estremecimiento de posibilidades, el progresivo desvalimiento orienta al viejo hacia la muerte. Sabe que su decisión final le fijará en la eternidad. Aguanta, cuando no se suicida, la paulatina y general anquilosis. Su vida, en consonancia con su arterioscleoris, queda entumecida, atascada. Acaso sus parientes más próximos y los que le rodean le desean la muerte. Más que en el arte de la vida, piensa en el arte de la muerte. Pero, *¿existe* un *ars moriendi?*

Desde el punto de vista filosófico, la vejez es el último estadio normal del ciclo vital. Se trata de un descenso del organismo corporal. Las divisiones

celulares son muy poco frecuentes. Predominan los fenómenos regresivos v destructivos sobre los procesos constructivos.

Entre los 60 y 65 años comienza la vejez. Los cabellos emblanquecen, la espalda se encorva, los dientes caen, la piel se arruga, el peso disminuye, el paso se torna lento y rígido, los vasos capilares son salientes y nudosos. El Dr. Paúl Chauchard apunta, con notable precisión, los caracteres del organismo viejo. "El anciano muestra una atrofia general de los tejidos con reducción y degeneración de células nobles e hipertrofia de las formaciones conjuntivas…"[48] En el corazón se observa "una atrofia teñida de hiperplasticidad". El aumento de las fibras elásticas compensa un tanto la disminución de la contractibilidad. ¡Feliz adaptación del organismo a las perturbaciones seniles! El incremento de la grasa y las degeneraciones calcáreas en la pared de las arterias, hace, de la mayoría de los ancianos, verdaderos arterioscleróticos. Las glándulas bronquiales se atrofian, los cartílagos se osifican, los huesos son frágiles, las glándulas sexuales se atrofian, la hipófisis degenera* Cualquier esfuerzo, cualquier emoción, cualquier enfermedad, puede ser nefasta. Ya no hay reemplazos de células. El aparato cardiovascular está al borde de la insuficiencia. La respiración se hace más lenta, debido a la esclerosa pulmonar. La digestión se entorpece por la deficiente masticación y motricidad, por las escasas secreciones digestivas. El funcionamiento neurofísico —reflejos, sensaciones, memoria, palabra, asociación de ideas— es muy deficiente. La esclerosis del cristalino ocasiona la presbicia. Los sonidos agudos no se perciben bien. ¿Cuál es la causa primordial de la vejez? Metchnikoff asegura que las toxinas concluyen por intoxicar todas las células nobles propiciando la proliferación de elementos conjuntivos. Cairel habla de modificaciones humorales: el plasma de los ancianos contiene "substancias inhibitorias para los cultivos de tejidos que poseían un crecimiento más lento que cuando el plasma provenía de sujetos jóvenes. Aparecen substancias tóxicas, u hormonas especiales, y al mismo tiempo disminuyen los factores aceleradores de la multiplicación que existen en el joven y se llaman *trefones".*

[48] Paul Chauchard, *La Muerte*, pág. 104. Editorial Paidos.

Bastai y Dogliotti atribuyen a los desórdenes vasculares la causa primordial de la ancianidad: "En último análisis, esta modificación del medio interno es el resultado de una inadecuada circulación respecto de los tejidos". Bouchard otorga la prevalencia a la disminución metabólica. Marinesco, Rudzika y Lumiére (teoría coloidal) afirma que el envejecimiento "es un fenómeno protoplasmático consistente en una tendencia a la floculación por deshidratación excesiva". Pensamos, con Chauchard, que todas estas teorías no se excluyen forzosamente entre sí. Pero está aún por elaborarse una teoría sincrética definitiva.

En todo caso, la fisiología de la vejez nos enseña que la muerte debe sobrevenir seguramente tras la disminución celular. Los remedios para la ancianidad —suero de Bogomeletz y diversos extractos testiculares— sólo retardan el inevitable proceso» Esta teoría de la disminución celular fundamenta, científicamente, la conciencia del incremento del pasado y de la disminución del futuro. La obra —cualquiera que sea— queda realizada. La misión está casi cumplida. Sólo resta por realizarse el tránsito a lo auténtico. Hay quienes padecen el envejecimiento sin aceptarlo. ¿Por qué no aceptar íntimamente esta última fase vital? La vejez nos conduce al 'Valor terminal de la vida". En este sentido es cumplimiento vital, plenificación existencial, realización última de la vocación, comprensión del sentido total de la vida. Toda vejez bien llevada es digna y respetable porque es un avecinamiento con la eternidad. Y aunque la muerte sobrepase la vivencia del envejecimiento, es lo cierto que el fenómeno del envejecer apunta a la idea del último límite de la evolución individual. Los viejos se sienten menos libres porque son menos libres. Es lo que ha querido decir Scheler cuando habla de "la experiencia íntima de la orientación hacia la muerte" ("Tod und Fortleben.") Lo que no dijo Scheler es que el viejo pierde su libertad para la vida pero no su libertad para la muerte. Ninguna época mejor que la vejez para renunciar a los engaños de la vida. A esta fase vital podemos aplicar las últimas palabras de Martín Heidegger en "Der Feldweg": "Alles spricht den Verzicht in das Selbe". Der Verzicht nimmt nicht. Der Verzicht gibt. Er gibt die unerschöpfliche

Kraft des Einfachen, Der Zuspruch macht heimisch in einer langen Herkunft".[49] Traduzcamos: "Todo habla de la renuncia en nosotros mismos. La renuncia no empobrece. La renuncia es riqueza. Nos da la inagotable fuerza de la sencillez. Y la voz nos conduce, aclimatándonos, a nuestros orígenes." ("Feldweg", título del escrito de Heidegger, puede traducirse por "Camino rural.") Frente al problema de la vejez, la actitud más valiente y valiosa es asumir, con plena responsabilidad, la carrera de la vida, soportando los sacrificios inherentes a la decadencia vital. Así lo exige el cumplimiento de nuestra más alta y genuina vocación. Por la adhesión al destino, *amor fati,* el devenir trasciende de la mera responsabilidad. Pero no se puede adherirse al destino sin superar, en alguna forma, el sufrimiento.

4. El sufrimiento y la muerte

¿Qué es el sufrimiento? ¿Cuántos tipos de sufrimientos existen? ¿Cuál es el sentido del sufrimiento? ¿Qué relación hay entre el sufrimiento y la muerte?

Al observar los fenómenos de la vida sensible nos encontramos con el dolor. Mientras los animales son vulnerables físicamente, los hombres son vulnerables física y psíquicamente. No se trata de una simple incomodidad que es posible remover. El sufrimiento es una característica esencial de la fragilidad humana. El dolor, y la simple amenaza del dolor, entristecen la vida. Ya no se quiere aceptar el dolor. El hombre moderno se rebela contra el sufrimiento, lo que equivale a decir que se rebela contra su condición humana. La cobardía ante las enfermedades, la vejez, el sufrimiento y la muerte, es patente en el hombre común de nuestros días. "La actitud 'burguesa' frente al dolor ha eliminado el verdadero problema del dolor, la pregunta por la esencia y el sentido del sufrimiento físico, y en consecuencia ha embotado el conocimiento de la sutil relación de enfermedad, dolor y vida personal en la imagen del destino del hombre. En la imagen que el 'burgués' tiene de sí mismo —observa F.J.J. Buytendijk—, falta el rasgo doloroso de la vulnerabilidad." [8] En contraste con esta actitud, el hombre religioso, aunque prevenga y combata el dolor, como cualquier otro hombre, "sabe que el dolor

[49] M. Heidegger, *Der Feldweg,* pág. 7, -Vittorio Klostermann -Frankfurt am Main –Dritte Auflage, 1962.

posee un valor que rebasa lo educativo, fortalece el carácter, engrandece e induce al arrepentimiento y la purificación"[50] Es perfectamente compatible la inclinación natural del hombre a sustraerse a todo dolor, con la aceptación del mismo cuando es inevitable. Hay quienes realizan existencialmente el sentido del dolor, en una lúcida, serena, viril resignación y en una comunidad positiva con "el Varón del dolor". Saben, como León Bloy, que "el sufrimiento pasa pero el haber sufrido no pasa jamás". El dolor mueve a la meditación y a la piedad. El placer enajena y frivoliza a menudo.

El dolor perturba nuestro estado normal de encontrarnos, nos hiere y afecta, nos inunda y arrastra. Hay una oscura desarmonía o "escisión de la unidad entre nuestro ser personal y nuestro ser corporal". Trastorna nuestro ser psíquico y nos deja una cicatriz. Asesta un golpe de muerte a la frivolidad. Los objetos no sufren. Las personas sí. Y sufren más que los animales. Sabemos que en los organismos, cada parte está referida a la totalidad. La excitación de un determinado grupo de fibras nerviosas, produce la sensación de dolor. Pero a más de la sensación se da un sentimiento doloroso. "Der Schmerz is der Notschrei und der Hilferuf der bedrothen Natur. Das gilt wie vom, physischen so auch vom moralischen Organismus", ha dicho magistralmente R. von Ihering. (El dolor es el grito de socorro y la voz de alarma de la Naturaleza, lo mismo en el organismo psíquico que en el moral). (R. von Ihering, "Der Kampf un's Recht", Reklam-Ausg., pág, 68). Sabemos que somos hombres porque sufrimos, porque palpamos nuestra fragilidad, porque constatamos nuestra incompletud. Cuando duele el hígado —dice un refrán— todo es hígado. Parece como si el hombre se anonadara en el organismo que duele. Al llorar, capitula como persona ante el sufrimiento. Los animales no lloran. "En el lloro —apunta FJJ. Buytendijk-- atestigua el hombre su existencia personal, su impotencia para poder sumirse enteramente en la corriente de lo temporal, en el ahora fugaz, y demuestra con sus lágrimas que él, sufriendo, no está siguiendo la marcha de la naturaleza, sino, aunque impotente sin quererlo, fuera de ella. En el lloro se descubre a sí mismo opuesto a la propia Naturaleza, aunque sea en una posición débil, a fuer de capitulación. Así se realiza en el lloro

[50] *Opus cit.,* pág. 24.

la primera significación personal del dolor, la más sencilla, más débil y más infantil."[51] El lloro, podríamos decir, es la patentización de nuestro desamparo ontológico, de nuestra insuficiencia radical. Y me parece que el sentido del lloro concluye en invocación.

Nietzsche, en "Más allá del bien y del mal", supo advertir que "el profundo dolor ennoblece, distingue, separa". Y hasta se atrevió a definir la jerarquía de los hombres de acuerdo con el grado de sufrimiento soportado. Pero su actitud heroica, su obstinada voluntad de no ser anulado por el sufrimiento, terminó en amargura, irritación, hostilidad y endurecimiento.

El sufrimiento nos pide una respuesta. Resignación y ofrenda o rebelión y misantropía. No veo otra alternativa. La resignación y la ofrenda son fruto de conquista personal. Por ellas superamos, en cierto modo, el sufrimiento. Nos insertamos en el gran drama de la existencia. Nos solidarizamos con todas las generaciones. Coesperamos con todos los que sufren. Volvemos sobre nuestra indigencia radical. Participamos en la situación-límite de la comunidad humana. Purgamos culpas, desarrollamos el valor y probamos la paciencia. Conquistamos la paz espiritual, ensanchamos horizontes y abrimos nuevos cauces de vida.

Si nos aislamos en nuestro dolor, el dolor pierde su sentido. Replegados sobre nuestro sufrimiento, nos tornaremos egoístas, indiferentes, cobardes. Y nuestro modo de vivir aflictivo carecerá de mérito, convirtiéndose en un mal irremediable. No sabemos por qué unos sufren terribles pruebas dolorosas y otros no. Tampoco sabemos por qué el dolor llega, precisamente, en cierta ocasión y no en otra. Sólo advertimos que el sufrimiento es una apelación al testimonio. Testimonio de amor redentor. Novalis decía que el hombre ha nacido para sufrir. Las enfermedades nos distinguen. Pero "conocemos todavía muy poco el arte de utilizar nuestras enfermedades". Al enfermamos chocamos con nuestros propios límites. Por eso Karl Jaspers afirma que la enfermedad es una situación-límite. ¿Padecemos simplemente las enfermedades? Pedro Laín Entralgo observa agudamente: "La enfermedad, en efecto, no es sólo 'padecida', es también 'hecha';

[51] J.J. Buytendijk, *El Dolor,* pág. 214 y 213, Ed. Revista de Occidente.

no es sólo *páthos,* es también *ergón:* y así el enfermo, además de ser 'paciente' y 'testigo' de su enfermedad, es también, en cierta medida, 'agente', 'actor' y 'autor' de ella."[52] Acaso haya exageración al hablar de que el hombre es "autor" de su enfermedad. Por lo menos si es "actor" —en cuanto actúa— de su enfermedad. Y cuando no se rebela y cae en misantropía, realiza, con mayor o menor grado de conciencia, un sacrificio vicario, un "sacrificio —si queremos utilizar la terminología de Scheler— de la *parte* por el *todo,* de lo *menos valioso* por lo *más valioso".*[53] No buscamos la enfermedad, ni queremos el sacrificio por el sacrificio, esto sería absurdo, sino que lo aceptamos en aras de un valor positivo superior. "El sacrificio tiene, como la cabeza de Jano, dos caras: una sonríe y la otra llora. Mira a la vez —escribe Max Scheler— al valle de lágrimas y al valle de las alegrías. El sacrificio engloba, en efecto, la *alegría* del amor y el *dolor* de ceder parte de la vida para aquello que se ama. El sacrificio era y es, en un cierto sentido, *anterior* a la alegría y al dolor que no son más que sus irradiaciones; son sus hijos."[54] El sacrificio —amigo del alma- purifica, depura. Es un amor operante. Y "de la *comunidad del amor* surge la *comunidad de la cruz".* Cuanto más amor se posea más se soportará el sufrimiento. Los mártires, y los bienaventurados en general, son quienes mejor saben padecer el dolor, el sufrimiento y la muerte.

La muerte no es un sacrificio más, ni un sufrimiento cualquiera. Es el último y decisivo sufrimiento. Se ha dicho que el dolor es como "una muerte en pequeño". Bien podríamos decir nosotros que la muerte es "un sufrimiento en grande". En este sentido, el sufrimiento, todo sufrimiento por modesto que sea, es una "admonición a la muerte". La angustia de la muerte es, a más de una exclusiva del hombre, uno de los máximos sufrimientos morales. Desde que nacemos estamos abocados al sacrificio de la muerte. El abate Buathier diserta, en su conocido libro "El Sacrificio", sobre este tema. Sírvannos sus palabras para concluir este artículo sobre el sufrimiento y la muerte: "Así hemos visto estos

[52] Pedro Laín Entralgo. *Mysterium doloris* -"Hacia una Teología cristiana de la enfermedad*'— Publicaciones de la Universidad Internacional "Menéndez Pelayo", Madrid 1955.

[53] Max Scheler. *Amor y conocimiento,* pág. 51, Editorial Sur, Buenos Aires.

[54] *Opus cit.,* pág. 60.

sacrificios a todo lo largo de la vida, clavando cada uno en la cruz una parte de nuestro ser. Sacrificios del espíritu, del corazón, de la voluntad, del mismo cuerpo y se llaman fe, amor, valor, paciencia, pureza, penitencia. Pero estas inmolaciones cotidianas *quotidie morior*$_f$ no son más que el preludio de la oblación final y del sacrificio supremo. Más que otra acción alguna, la muerte es una acción sacerdotal. ¡Qué ofrenda más completa!

El hombre íntegro toma parte en ella, el cuerpo y el alma a la vez son inmolados en ella, con una inmolación total, íntima, dolorosa, absolutamente semejante a la de Jesús. El lecho del moribundo es verdaderamente un altar; la muerte, una misa en la que el cristiano ofrece su vida en unión con la Víctima sin mancha: *configuratus morti eius.*

"Feliz quien lo comprende. Lo que para todos es una necesidad, se convierte para él en virtud; nosotros diríamos, casi felicidad, porque recoge al morir todos los frutos de su sacrificio, acaba de reparar, de rescatar la vida que se extingue, purifica su alma, expía por medio de ella sus faltas, lava las manchas, la baña en la sangre del Calvario, la transfigura. . ."[55] La "oblación de la vida" de su ser finito es el acto más propio y definitorio de su espíritu encarnado. Y en esta oblación —¿por qué no considerarlo?— puede darse una auténtica alegría.

5. Alegría a pesar de la muerte

La visión —un tanto crispada— del existencialismo, se ha quedado en la angustia, el peligro, la necesidad de morir y la noche. Unas cuantas voces aisladas, sin que se les haya prestado la debida atención, señalan la posibilidad de una vida gozosa, de una plenitud diurna, de la alegría sustancial y de la seguridad y plenitud de valor personal a menudo unido con ellas, como "lo más decisivo'[5]. Pienso en los sentimientos o "talantes elevados" (de Bollnow) y en la alegría que sobrepasa a la angustia y nos la muestra como inesencial (a la cual se refiere Fritz J. von Rintelen). Lo alegre tiene la profundidad de lo claro, de lo liberador. Toda dicha —que lleva el rasgo de lo permanente- remite a algo valioso. Y "lo valioso en el mundo parece desempeñar el papel del ángel elevador y

[55] Abate Buathier, *Le Sacrifice,* cap. XVIII, 3, p. 360.

arrancarnos a las tinieblas. Los valores finitos, en virtud de su tendencia esencial íntima, remiten a la plenitud ideal del valor de todo valor: "Deus bonus omnis boni". El amor -cumbre de los valores personales— nos lanza hacia la patria eterna del espíritu. ¿Acaso no es alegre el verdadero amor?

En un bello libro, que tuve la honra de prologar, Fritz Joachim von Rintelen, nos ofrece una magistral caracterización de la alegría: "Todo cuanto es grande viene de la alegría, no de la turbación, la melancolía o la opresión; aquélla nos procura la fuerza del alma para sobreponernos a éstas. La alegría es distinta del gozo sensible, como la vivencia de los valores es distinta de la vivencia del placer. Tiene más plenitud de contenido que el miedo, nos distancia de las cosas, permite el despliegue de la mismidad y constituye el íntimo enriquecimiento del hombre. Tiene un carácter eminentemente positivo, liberador y confiado en vez de provocar una reacción de defensa frente *i* la angustia. Todavía es capaz de cumplir otra función decisiva al hacer posible que el amor se convierta en un valor. El amor posee una fuerza esclarecedora propia —(Agustín, Pascal, Scheler)— que posibilita la penetración profunda, nos abre a los demás hombres y permite a la mismidad alcanzar su meollo más íntimo. Sólo entonces podemos empezar a hablar, con perfecto derecho, de un amor existencial."[56] Pero este alegrarse por los supremos valores, nunca es pleno en su "status viatoris". "La alegría remite a la auténtica intemporalidad, al umbral de la trascendencia."[57] Es el caso del aforismo nietzscheano: "La alegría quiere la eternidad de todas las cosas: *¡Quiere la profunda eternidad!"*[58] Detengámonos a reflexionar un momento en esta sentencia de Nietzsche. Si la alegría pide eternidad, es porque la temporalidad punza. Oprime. Algo más: la alegría que vivimos en nuestro "status viatoris" tiene un carácter de preludio, de promesa. Más que alegrarnos en plenitud, esperamos vivir la verdadera alegría.

---

[56] Fritz J. von Rintelen, Humanidad y Espíritu Occidental, pág. 39, Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León

[57] *Opus cit.,* pág. 40.

[58] Nietzsche, *Asi habla Zaratustra,* -El encanto de la embriaguez, XI, pág. 279, Ediciones América, México 1959.

En 1921, Max Scheler dio, en el "Almanach des Verlags der Bücherfreunde", un grito de alarma: "La traición a la alegría." Formulaba Scheler en este ensayo —que más tarde recogió en su libro *"Amor y Conocimiento"*— un cargo contra la tendencia dominante del espíritu alemán en el siglo XIX, que nosotros nos permitimos extender al espíritu general de la época. Un falso heroísmo o una falsa e inhumana idea del deber han pretendido suplantar a la alegría. La espontánea y profunda alegría "brotante" no debe confundirse con la comodidad y complacencia burguesa. El penetrante gozo de la actividad espiritual, que supone una "recta y hermosa configuración del alma" ("eudemonía"), está amparado en Dios. Y esta actividad espiritual no puede ser reducida a meros sentimientos sensibles. "La alegría —observa Max Scheler— es *fuente y necesario fenómeno concomitante,* no fin y meta de toda vida y todo ser buenos y nobles. Ella es tanto más "profunda" y tanto más indestructible por el destino exterior, cuanto mayor sea el carácter de gracia con que *brota* de nuestro yo-mismo más *central o íntimo.* El goce "querido" de los sentidos es siempre ya el signo y la consecuencia de la desventura de los centros más profundos de nuestra alma. Pero la alegría *es y seguirá siendo* un momento esencial de toda vida y todo ser *buenos.* "Sólo los hombres felices son buenos", ha dicho acertadamente en una oportunidad María Ebner-Eschenbach."[59] Como no hay hombres enteramente felices —comentamos nosotros— no hay hombres enteramente buenos. Sólo Dios es absolutamente bueno y máximamente feliz.

No cabe una eternidad alegre entre las cosas mudables. De ahí esa arrebatada y nostálgica frase del *Fausto:* " ¡Párate, tiempo, eres tan hermoso…!" (Fausto, I, 1699). Pero el tiempo no se para. Los instantes alegres — "sit venia verbo"— van muriendo. Mucho antes que Heidegger, y con mayor precisión, San Agustín advirtió: "Desde el instante en que comenzamos a existir en este cuerpo mortal, nunca dejamos de tender hacia la muerte. Esta es la obra de la mutabilidad durante todo el tiempo de la vida (si es que vida debe llamarse): el tender hacia la muerte. No existe nadie que no esté más cercano a la muerte después de un año que antes de él, y mañana más que hoy, *y* hoy más que ayer, y poco después,

[59] Max Scheler, *Amor y Conocimiento,* pág. 107, Editorial Sur, Buenos Aires.

más que ahora, y ahora, poco más que antes. Porque el tiempo vivido es un pellizco dado a la vida, *y* diariamente disminuye lo que resta: de tal forma, que esta vida no es más que una carrera hacia la muerte."[60] ¿Cómo tener alegría en esta carrera hacia la muerte?

Iluminando escatológicamente nuestro destino, podemos llegar a la acción valiosa, a la paz interior y, finalmente, a la alegría ante la muerte. Alegría ante la muerte porque la muerte es, para el hombre bueno, un paso hacia la verdadera vida. El impulso teotrópico de la vida —verdad, amor, bien, belleza— debe triunfar sobre todo lo que se opone a él; error, odio, maldad, fealdad. Vivir teotrópicamente es superarse, sobrepasarse, transmundanizarse. Sólo con este vivir teotrópico me explico la frase del poeta Gauthier Ferrieres (muerto durante la guerra de 1914-1918): "Espero la muerte y es la muerte quien me ayuda a vivir."

Hablo de una alegría profunda, no bullanguera, ante la cercanía de la muerte. Porque la idea de la muerte es una compañera austera, no frívola, del hombre. Pero se trata de una compañía bienhechora *y* segura que ilumina nuestro destino. Se trata de una libre y cordial adhesión a los designios del Señor de la vida y de la muerte. Se trata de un homenaje amoroso a la soberanía de Dios. "Si la muerte nos aterra en su desnudez austera, miremos al amor que puede transfigurarla y hacer de ella la hora más hermosa y, sobre todo, la más rica de nuestra vida", ha dicho H. Perreyve. ("Elevations, prieres et pensées", recogido por Claudio Peyroux, p. 54) Para el impulso teotrópico de la vida la muerte no es una frustración sino un cumplimiento, una transfiguración. Oigamos al poeta Michel Moncarey:

Todo el pasado se hunde; y es un placer intenso
saber que para mí el mundo todo ha huido
y cual pájaro joven, al pie de viejo nido,
siente mi alma dos alas, que anhelan cielo inmenso.
Se acabó el arrastrar el cuerpo con dolor,

[60] San Agustín, *La Ciudad de Dios,* XLII, 10, pág. 871, Editorial bilingüe, Biblioteca de Autores Cristianos.

se acabó de luchar, cesaron las alarmas.
Puede al fin deponer la voluntad las armas,
y el corazón al fin lanzarse hacia el Amor.

("Mi Muerte.")

Capítulo 5

Puntos de Vista

y Actitudes ante la Muerte

1. Actitudes ante la muerte. 2. El drama del agonizante. 3. Un médico, un filósofo y un sacerdote disertan sobre la muerte. 4. En el umbral de la muerte, un soldado se encuentra con Dios. 5. El testimonio de los mártires.

1. Actitudes ante la Muerte

La muerte, como posibilidad intrínseca, cierta y necesaria, nos exige una toma de posición, una actitud. Mientras la vida, siempre proyectada hacia el futuro, es incertidumbre y riesgo, la muerte, conclusión de nuestro porvenir temporal, es certidumbre y fijación definitiva. "Tener que morir", llevando la muerte al costado, es tener que decidirse a adoptar una cierta actitud ante la terminación de nuestro "status viatoris", es buscar un sentido a la propia muerte, para obrar en consonancia.

Ante el acecho incesante de la muerte, surge el vértigo ontológico. Y con el vértigo ontológico se da el retorno sobre sí mismo. Hay mil y mil maneras de morir. Por eso hemos dicho que la muerte es análoga. En rigor, hay tantas muertes como individuos. Podemos no obstante, hablar de una tipología de la muerte porque los caracteres comunes de las diversas muertes nos permiten agrupar, desde diferentes puntos de vista, la extensa gama de muertes concretas. La muerte en general, no existe. Es una abstracción natural y necesaria. Los caracteres esenciales del concepto "muerte" sólo se dan, como ingredientes, en el morir de cada quien.

No podemos quedarnos en un concepto despersonalizado de la muerte. Queremos descubrir la muerte en su real contextura, en su *status in statu.* Por eso recurriremos al concepto que de la muerte tienen el médico, el filósofo y el sacerdote. Más aún, escrutaremos las actas de los mártires, comentaremos la actitud de un soldado que se apresta a morir en la batalla, veremos discurrir en la novela, examinaremos las actitudes de los paganos y de los cristianos —dos grandes visiones históricas de la muerte—, expondremos, críticamente, la postura de los más connotados existencialistas. No con la pretensión de agotar el tema y de acabar con el misterio de la muerte, sino con la intención, más modesta, de

esclarecer hasta donde nos es dable humanamente, con cierto rigor y pulcritud, la problemática y la temática de la muerte. Cierto es que la muerte no es pura transparencia racional, pero tampoco es pura irracionalidad. Nuestra inteligencia topará, al final de cuentas, con el misterio de la muerte. ¡Evidente! Sólo que "el misterio —como ha dicho Gustavo Thibon— no es un muro donde la inteligencia se rompe, sino un océano donde se pierde". El análisis intelectual no puede agotar la realidad de la muerte, pero es un craso error creer que no se puede progresar, por vía de «razón, en el conocimiento de la muerte. Todo progreso deberá, sin embargo, detenerse humildemente ante el misterio de la muerte: tema inagotable, sin fondo. En esto, como "en todo lo humano, sólo Dios —como advierte Erich Przywara— tiene la "palabra" definitiva *(theos legei logon)".*[61]

Con toda la provisionalidad que puedan tener nuestros juicios sobre la muerte de los otros, algo podemos colegir. Esta convicción no puede sernos arrebatada por los argumentos que esgrime Federico Nietzsche para relativizar el concepto de la muerte: "el dominio de sí, la costumbre del disimulo, oculta muchas cosas que tienen lugar en el interior, y la violenta excitación causada por dolores agudos lleva a manifestaciones que no pertenecen al estado normal y comente de la persona. Muchas veces, el agotamiento externo —nos advierte— aparece como paz del ánimo y el dolor físico como desesperación del alma".[62] No es posible advertir estos mismos hechos que apunta Nietzsche —dominio de sí, costumbre del disimulo, violenta excitación causada por dolores agudos, agotamiento externo — para poder interpretar la muerte del prójimo. Además, hay que tomar en cuenta lo que el propio Federico Nietzsche observa: "No los últimos momentos, sino la manera total en que un hombre piensa durante su vida en la muerte es lo característico."[63]

Todo hombre se encuentra ante la cuestión del sentido de la muerte de los otros y del sentido de su propia muerte. Pero, ¿podemos concebirnos como no

[61] Erich Prsywara, *Teologúmeno español,* pág. 34, Ed. Guadarrama.

[62] Federico Nietzsche, *La cultura de los griegos,* -La muerte y sus formas-, Obras Completas, tomo V, pág. 373, Editorial Aguilar, 1963.

[63] *Opus cit.,* pág. 374.

existentes? Oigamos la respuesta de Unamuno: "Imposible nos es, en efecto, concebirnos como no existentes, sin que haya esfuerzo alguno que baste a que la conciencia se dé cuenta de la absoluta inconsciencia, de su propio anonadamiento. Intenta, lector, imaginarte en plena vela cuál sea el estado de tu alma en el profundo sueño; trata de llenar tu conciencia con la representación de la conciencia, y lo verás. Causa congojosísimo vértigo el empeñarse en comprenderlo. No podemos concebimos como no existiendo."[64] Y sin embargo, habría que replicarle a Unamuno, los ateos aunque no hagan el esfuerzo por concebirse como no existentes, es lo cierto que no esperan otra vida después de la muerte. Y de buena, o mala gana, piensan que su ser se disolverá en la nada. El problema —menester es decirlo— no lo podemos resolver con pura "hambre de inmortalidad".

Los ateos buscan por varios modos consolarse de haber nacido, de haber sido "arrojados" a la existencia, A veces adoptan una actitud de orgullosa y trágica heroicidad. Otros fingen contribuir a hacer el espectáculo del mundo lo más brillante y lo más variado posible. Y pretender hacer del arte -"l´art pour l´art" de los estetizantes- una religión y un remedio para el mal de la muerte. En la lucha por singularizarse, por sobrevivir de alguna manera, "cuando las dudas nos invaden y nublan la fe en la inmortalidad del alma —nos confiesa Unamuno—, cobra brío y doloroso empuje el ansia de perpetuar el nombre y la fama, de alcanzar una sombra de inmortalidad siquiera".[65] Pero no hay que confundirla sombra o apariencia de inmortalidad con la inmortalidad.

Lo que el hombre quiere ganar en su existencia es su profunda y última felicidad. Esto quiere decir, en otras palabras, que quiere salvarse. Detrás de este todo que nosotros llamamos vida o mundo, ¿hay "algo" o "nada"? He aquí la cuestión decisiva para nuestra felicidad. Todos sentimos, en mayor o en menor grado, una nostalgia hacia lo permanente. "¿Cómo había de ser auténtico el amor —se pregunta San Buenaventura— si no promete hacerse eterno, hacerse el

[64] M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida, en los hombres y en los pueblos,* pág. 37, Colección Austral.

[65] *Opus cit.,* pág. 48.

amor eterno?" ("Itinerarium mentis in Deum.") El movimiento propio del ser natural no es hacia la nada, sino hacia el bien. Y bien quiere decir ente "A pesar de todas las posibilidades de abismarse en la nada —escribe Josef Pieper— la dirección del 'camino' apunta al ser tanto que, incluso la decisión por la nada, para ser posible ha de tener la máscara de una decisión por el ser."[66] Lo natural es desear la realización y no el aniquilamiento. Quienes ven en la muerte un aniquilamiento y no un tránsito, desesperan de la vida convirtiéndose en desesperados. Y hay quien también, creyendo en el más allá, desespera de su salvación.

Esperar confiadamente la plenitud de ser en la vida eterna, a pesar de la muerte, es tener esperanza. Esperanza de un "corazón inquieto" que aguarda el "bonum arduum futurum". Espera tensa y confiada, no exenta de turbación. Y una de las turbaciones más agudas, que sacuden la esperanza del hombre, es la inmanencia de la muerte. Habrá que pensar, no obstante, en esa sencilla reflexión que se hace Jonathan Swift, en "thoughts on Religión": "It is imposible that anything so natural, so necessary, and so universal as death, should ever, have been designed by providence as an evil to mankind" (citado por Barry Ulanov, en su libro: "Death —a book of preparation and consolation—", p.22, Shedd and Ward, New York). El hombre esperanzado salta a la muerte, con los ojos abiertos, desde el presente concepto hasta el último fondo —envolvente y sustentante— de la realidad. Se trata de "dar crédito" a la realidad y a quien hace que haya realidad. Hay que optar. Nada nos autoriza a pensar que la opción sea gratuita y que no haya, en la decisión, criterios morales con fundamentos metafísicos. La opción —final, definitiva— se verifica en plena agonía. Habrá que hacernos cargo, pues, del drama del agonizante.

2. El drama del agonizante

La palabra latina "agonía" proviene del vocablo griego "agón", que significa lucha, combate. El moribundo es el protagonista de un drama conmovedor. El contrapunto o la coexistencia orgánica de nuestro desamparo ontológico y de nuestro afán de plenitud subsistencial —que hemos desarrollado en nuestra

[66] Josef Pieper, *Sobre la esperanza,* pág. 30, Editorial Patmos.

"Filosofía del Hombre"— juega en el morir su último y principal papel. Al parecer, todo lo tiene ganado el desamparo ontológico: las fuerzas nos abandonan, los dolores físicos y morales se agudizan, la soledad es devoradora. Ante el observador superficial, el desamparo ontológico simulará haber acabado con el afán de plenitud subsistencial. Se necesitará aguzar el oído para poder oír todavía el contrapunto. Pero, a no dudarlo, existirá. En los entresijos del alma se habrá entablado la más terrible lucha. La nada, el poder de la destrucción (Satán, diría el teólogo) reclamará lo suyo: el cuerpo manchado de culpa (de pecado, volvería a decir el teólogo). Pero nuestro afán de plenitud subsistencial pugnará como nunca por ser y seguir siendo mejor, buscando e impetrando las fuerzas esenciales (la gracia) que le faltan. Y entre estas dos vertientes, en pleno estertor de la agonía, nuestra libre voluntad humana decidirá definitivamente y para siempre su suerte eterna. Todos los poderes destructivos la atacarán. ¿Es posible que Dios no acuda en su auxilio? Un ansia o deseo vehemente de no perderse, de salvarse, precederá a la muerte. Ansia no exenta de pena o aflicción extremada. La vida se va extinguiendo gradualmente ante la angustia y congoja del moribundo. No puede expresar su estado. El misterio de su muerte le sobrepasa. Se enfrenta, en carne viva, con la Verdad inefable. Ha concluido toda comunicación con los otros. El mundo se va envaneciendo. Es el momento de la soledad y el silencio. Las palabras ya no sirven. Es la hora de la máxima introspección. Ya no cuentan los convencionalismos, las habladurías, la fama, el poder, la riqueza. Sólo cuenta la verdadera intimidad. La verdad del ser y no del aparecer. La decisión del espíritu. Esta desnudez espiritual es propicia para abrirse a la Verdad fundamental y fundamentante. El mundo ha revelado su radical impotencia para cumplir los anhelos del espíritu. Acaso antes, en plena salud y fuerza vital, lo había advertido de pasada. Pero no se había operado esa definitiva toma de conciencia. Una *y* otra vez -podemos suponerlo— el éxito produjo su efecto obnubilante. La soberbia de la vida^ -sentirse autor único de su éxito— impidió el humilde reconocimiento de la propia insuficiencia radical. Antes, en mayor o menor grado, se vivía para el inundo. Ahora, el mundo ha descubierto su impotencia, su fraude, su mentira. Todas las promesas mundanas se evaporan, a la hora de la agonía. La clausura

frente al mundo provoca un recogimiento absoluto. Y del fondo de ese recogimiento saldrá el triunfo o el fracaso, la esperanza o la desesperación, el amor o el odio. Mientras la vitalidad combate contra la muerte, el espíritu lucha contra la tentación de anonadarse, de desesperarse. Su dinamismo ascensional —afán de plenitud subsistencia!— pide su última destinación. Pero en el tránsito de lo fugaz a lo eterno debe pesar mucho la insuficiencia, la soledad y la congoja. Se necesitará mucho coraje para afirmar, ante el poder destructor de la naturaleza, el dinamismo ascensional del yo. Se necesitará estar lleno de Dios para olvidarse del vacío del mundo* Abiertos, por nuestra interioridad objetiva, al Ser que es plenitud de plenitudes, podremos pasar el trance sin que la muerte nos chupe el ánimo. Su poder nadificador sólo puede convertir en polvo nuestro cuerpo. Pero la existencia personal del espíritu queda siempre más allá de la muerte celular.

3. Un médico, un **filósofo** y **un sacerdote disertan sobre la muerte**

A la materialización de la vida ha correspondido una materialización del concepto de la muerte. Un proceso biológico termina para dar comienzo la descomposición de un conjunto de materias. Nada de raro tienen, en este sentido, los escalofriantes horrores de los campos de concentración y la bomba atómica que ejerce un control sobre la supresión de la vida.

Desde perspectivas eternas, cristianas, un médico (J. Okinczyc), un filósofo (R. Troisfontaines) y un sacerdote (P. Deffine S. I.) nos insisten sobre la trascendencia de la muerte y la consiguiente trascendencia de la vida terrestre, en un tomito titulado *La muerte,* editada por "Studium" (Buenos Aires, 1950.)

El Médico

El muerto en el hospital es un importuno. Es necesario ocultar ese horror a los enfermos más graves. La dureza de corazón y la frialdad de los hombres reservan al moribundo, si es posible, el rincón más retirado. La indiferencia ante este drama manifiesta el envilecimiento de la conciencia pública. Muchos son los enfermos que no quieren morir, como perros, en el hospital. Pero la verdad es que

la muerte en el hospital deshonra, no al que muere, sino a los que viven, a los que se niegan a participar del momento trágico.

Los éxitos más brillantes del médico nunca serán más que una moratoria que la muerte le otorga, tarde o temprano de ella será la última palabra. Los médicos incrédulos se rebelan ante la muerte como si fuese una injuria personal, una traición, una injusticia. En cambio los médicos cristianos deben ir más allá de las apariencias y guiándose por otras luces a la vera de sus enfermos deshauciados, podrán repetir con San Pablo: "Oh muerte, ¿dónde está tu victoria?" Aunque sean defensores y protectores de la vida saben que la muerte no es término sino comienzo.

El médico cristiano mantiene la vida mientras hay un soplo manifiesto, suaviza la ruptura entre el alma y el cuerpo y ayuda a resolver la cuestión de la paz interior y de la conciencia, manteniéndose en el terreno psíquico, que es el suyo. Revelará a los familiares y deudos primero el peligro y luego la probabilidad de un desenlace fatal. En los postreros instantes, no alterará con una terapéutica, por otra parte inútil y únicamente espectacular, ese último y preciso contacto de los moribundos con los vivos, y esta última posibilidad de diálogo con Dios, diálogo del que puede depender la eternidad.

El Filósofo

Mi libertad, que no concurrió en mi nacimiento, habrá de ejercitarse en mi muerte. Puedo preverla y prepararla. El hecho de mantener la vida —rechazando la posibilidad constante del suicidio— puede considerarse como el resultado de una aceptación reiterada.

Esquivando lo que nos recuerda la muerte, siempre parece que esa eventualidad amenaza a los otros, solamente a los otros; y vivimos, más o menos, engañados por nuestra mala fe. Mi muerte es absolutamente cierta, aunque sus circunstancias siguen envueltas en la incertidumbre. Representa ese carácter único de ser inexperimentable. Los que mueren, no vuelven para decimos ni cómo

se presentó la prueba, ni cómo la vencieron, ni cómo habremos de portamos nosotros cuando nos toque el turno.

La muerte —y aquí estriba su carácter doloroso— será siempre la ruptura de cierta unión entre el hombre y el mundo, entre el individuo y las personas amadas, entre el alma y el propio cuerpo. Hay quienes conciben la muerte como la desgracia definitiva, sin solución ni remedio. Me identificaba con mis riquezas, con mis bienes, con mi haber; y no habrá ya nada para mí, no seré nada. Ante este fin absoluto —el mal en sí— no quedará nada ni de los abrazos, ni de las caricias. . . Pero si el amor se ha espiritualizado, si ha pasado al plano de la amistad, si nuestras existencias se han fundido en un destino común —un abrirse juntos al amor en vez de un cerrarse en un "egoísmo a dos"— entonces el desgarramiento de la muerte, por muy agudo y doloroso que sea, no alcanza, no roza el fondo de ese amor, de esa amistad. De nuestra fidelidad depende perpetuar ese ser —en el diálogo interior— aún más allá de la muerte. La presencia espiritual aventaja infinitamente a la visible. La muerte es la gran prueba del amor. Y hasta podremos aspirar a la muerte, no por ella misma, pero sí por ser condición necesaria para que se despliegue[5] en el más allá, el verdadero amor. Por el ejemplo de Cristo sabemos que la muerte es camino y no término.

Nosotros somos acá abajo unos "embriones de espíritu". Voy haciéndome libre, no lo soy todavía en el sentido pleno de la palabra. En el momento de morir, adoptaré mi medida. Elegiré, según mi preferencia, el grado de intimidad con los demás (Dios, la sociedad de los espíritus, y el universo entero) o al contrario, el grado de replegarme sobre mí mismo. Aceptada con generosidad, la muerte confiere al que dispone de sí mismo con vistas a la claridad, la consumación suprema.

El Sacerdote

El sacerdote, más aún que el médico, por un sentido profundamente humano del hombre, debe llegar hasta el "hombre eterno", hasta el hombre a secas, hasta que se atrinchera tras todas las fachadas, que corre riesgo

involuntariamente de confundirse con éstas, y descartar de esta manera la acción salvadora del sacerdote.

El sacerdote —el más profundamente humano de los hombres-es el que tiene por su función el sentido del hombre, porque sabe qué hay en el hombre aun antes de que éste se lo revele, pues él mismo es el hombre que tiene el sentido de la vida moral, que tiene el sentido del pecado, el sentido de la Luz y de la Paz destruidas por el pecado. Mas el sacerdote no es solamente un hombre, sino que es también el Otro, Aquel de quien recibió sus poderes y cuya función ejerce, o mejor dicho, cuyo ministro es. Por el poder que le fue confiado, abre las fuentes de la dicha y las avenidas del reino de las Bienaventuranzas. Ha de internarse, con supremo respeto, en el interior del moribundo, en el alma del hombre minado por una enfermedad, descartado de toda circulación social, medido por su impotencia. Para realizar la unión suprema del hombre, que está a punto de morir, con Dios, es preciso conmover a la vez el corazón del hombre y el corazón de Dios.

"Tengo confianza también —dice el P. Deffine S.J.— en el hombre que va a morir: dudar de él equivaldría a dudar de lo que es, de lo que tiene de mejor en mí y que quizá él no conoce ya: está hecho por Dios, está hecho para Dios, y Dios -que le ha amado hasta sacrificar su hijo por él— le quiere sin medida."

4. En el umbral de la muerte, un soldado se encuentra con Dios

Todos sabemos que tenemos que morir. ¡Cierto! Pero muy pocos son los que adquieren la experiencia vital, la convicción real de su muerte. Lo más grave de la muerte es que es única, definitiva. Sólo moriremos una vez y para siempre. Nuestro devenir vital nuestro yo-programa habrá concluido encuéntrese en el estado que se encuentre. Ya no caben adiciones ni reformas. Los contornos del pasado adoptarán una fijeza desesperante.

¡Curioso destino el del hombre!: nace para vivir entre el prójimo y muere radicalmente solo. Por esa soledad pavorosa, no hay agonía que esté exenta de grandeza. Y no tan sólo se trata de que moriré terriblemente solo, sino que mi agonía y mi muerte van a ser exclusivamente mías, con un carácter singular,

intransferible, único. . . Toda muerte es auténtica porque en el morir no existe ningún uso o convencionalismo social que nos dispense de encararnos en carne viva con el problema.

He aquí un caso singular: trátase de un soldado que se apresta para morir en la batalla. Como tantos otros, había vivido pensando en la muerte como una posibilidad remota. Pero de pronto, con la intacta y tremenda novedad de una perspectiva antes no avizorada, emerge a sotavento el acantilado de la muerte. Y con la muerte la presencia de Dios. Es la hora de la sinceridad. El soldado toma la pluma, y deja este conmovedor y ejemplar testimonio de su conversión:

Escucha, Dios, yo nunca he hablado contigo. . .
Pero ahora quisiera decirte: ¿Cómo estás?
¿Sabes, Dios. . . Me decían que no existías tú. . .
y *yo, tonto de mí, me lo creía todo.*

Anoche, desde el cráter de una granada, vi tu firmamento,
entonces comprendí que me habían mentido.

Si me hubiera detenido a contemplar tus cosas
habría comprendido que estaban engañándome,
Dios, quisiera saber si estrecharás mi mano.

No sé. . . pero siento que me comprenderás.
Es curioso. . . he tenido que venir a este infierno
para hallar un momento de contemplar tu Rostro.

Bueno, creo que no hay mucho más que decir,
sino que. . . estoy feliz de haberte conocido.
Me parece que pronto llegará la hora cero,

mas no temo, después de saber que estás cerca.

¡La señal!. . . Bueno, Dios, me tengo que marchar.

Te amo sinceramente. . . Quiero que tú lo sepas. . .

Ya vez. . . esta batalla va a ser algo espantoso. . .

Y, ¡quien sabe!.. . esta noche quizá llegue a tu casa.

Aunque antes de esta hora no he sido tu amigo.

Dios, quisiera saber. . . si estarás esperándome a tu Puerta. . .

Pero. . . si estoy llorando. . . yo,. . . derramando lágrimas.

Me gustaría haberte conocido desde hace muchos años.

Bien, Dios, ahora si tengo que irme. . . Adiós. . .

¡Que raro!. . . Desde que te he encontrado. . . ya no temo

la muerte.

Y en el campo de batalla, el soldado murió. Pero murió con la certidumbre de que todo su ser no estaba abocado a la muerte, sino a la perfección y a la eternidad. Sabía que el trance de la muerte no le podría alterar —en lo más mínimo— su final amistad con Dios. Se sentía feliz de haberle conocido, de tenerle cerca. Tenía el presentimiento de que El le estaría esperando a su Puerta. Lamentaba, es cierto, no haberle descubierto antes, pero —cosa rara— desde que le encontró, ya no temía la muerte.

Como riesgo ineliminable, la muerte incitó al soldado a la fidelidad consigo mismo y a la fidelidad con Dios. Ningún artificio, ninguna literatura. Sólo resplandece la sencillez, la lógica del corazón. La Presencia de la muerte comprime e intensifica su vida, le da prisa e inminencia y le obliga a hacer lo mejor: volverse al Consolador de los afligidos y echarse, confiado, en sus brazos misericordiosos. Podemos imaginamos —con toda razón— que el soldado llegó a experimentar —siguiendo los caminos de la generosidad, de la

abnegación y del desprendimiento— una muerte reconfortante. Mientras que en torno suyo apenas si hubo alguien que llorase su partida, él había llegado al término de su peregrinación. En la claridad de aquella vista que lo haría eterna y soberanamente dichoso.

5. El testimonio de los mártires

Mártir, en griego, significa testigo. Los mártires sufrieron y murieron por dar testimonio de Dios. Esa actitud vital interesa a una filosofía de la muerte. En ella está involucrada una valorización de la vida y de la muerte.

Los mártires tienen plena conciencia de su misión. Pablo deja constancia de su fidelidad a la misión de testigo. Preso, en el puerto de Mileto, se despide de sus amigos y discípulos:

"Vosotros sabéis. . . cómo nada de cuanto convenía a vuestra salvación dejé, por miedo, de anunciároslo y enseñároslo pública y privadamente, atestiguando a judíos y a griegos la penitencia para con Dios y la fe en nuestro Señor Jesús. Y ahora, he aquí que, atado en el espíritu, marcho a Jerusalén sin saber lo que me ha de suceder en ella, si no es que el Espíritu Santo me atestigua de ciudad en ciudad, diciéndome que me esperan cadenas y tribulaciones. Pero yo no tengo en nada mi vida, a trueque de consumar mi carrera y el ministerio que recibí del Señor Jesús de dar testimonio de la buena noticia: la gracia de Dios" (Act. 20, 18024).

Obsérvese que Pablo de Tarso concibe esta vida como ofrenda meta-vital. No tiene en nada su vida (menos-vida) a trueque de consumar su carrera y el ministerio de dar testimonio. Está dispuesto a sellar su testimonio con su vida terrenal, con su propia sangre. Es el caso de todos los mártires que consuman su testimonio con la muerte cruenta. "Llamamos al martirio —define San Clemente de Alejandría— 'perfección' o consumación no porque con él termina el hombre su vida, como los demás, sino porque dio una prueba consumada de caridad" (Strom IV,4.) La muerte no es un mal, dirá San Justino. Nos libera del pecado, nos entrega la vida eterna y nos lleva a la santidad. Un afán de

liberación ante la muerte, común al espíritu platónico, prepara remotamente para el martirio. El mártir "es el que verdaderamente da testimonio, asimismo, de ser auténtico fiel para con Dios; al perseguidor, de que fue vana su envidia contra el que es fiel por la caridad; al Señor, en fin, de que la fuerza de persuasión de su doctrina es divina, pues no ha de apartarse de ella por temor de la muerte. Es más, el mártir confirma de obra la verdad de la predicación, mostrando ser poderoso el Dios hacia quien él tiene prisa en marchar". (San Clemente de Alejandría, Strom, IV, 4.) No es el mártir un testigo de temor, sino un testigo de amor. Por puro amor de Dios sale gustosísimo de esta vida. Y muere lleno de confianza ejemplar. El amor de Dios triunfa sobre la amenaza humana. Los sufrimientos del tiempo presentes no admiten parangón con la gloria esperada. Se arrojan a las fieras más feroces o al fuego que todo lo consume, como si fuese la peor basura del mundo. Saben que Dios está con ellos y no temen lo que puedan hacerles los hombres. Supremo testimonio de fidelidad y amor.

En prueba máxima de caridad, el mártir se desnuda del cuerpo de muerte. No disimula en nada si se espanta ante las autoridades. Obedece a Dios antes que a los hombres. Está pronto a derramar su sangre por Cristo. Y sabe que con ello escoge la mejor parte. Así lo dice Hipólito, el exégeta romano: "Ahora bien, oh hombre, ¿qué te conviene más, salir con gloria de este mundo después de sufrir el martirio, o libre de la muerte, permanecer aquí y pecar?"

El martirio es la prueba máxima del amor a Dios. Se muere en Dios y por Dios. El amor a la vida terrenal es sobrepasado por el amor a la vida eterna. Morir serenamente por fidelidad a una doctrina, representa, para el filósofo, un hecho extraordinario. Extraordinario resulta, también, que los mártires se cuentan por millares. Mártires de toda edad, sexo y condición, fueron encarcelados y juzgados por el solo hecho de ser cristianos. Se les halagaba y prometía, se les amenazaba y atormentaba a fin de que apostatasen de su fe. No quisieron adoptar a los falsos dioses. Y fueron atormentados y sacrificados, sellando así con su propia sangre la verdad de su doctrina cristiana. No

faltaron paganos —jueces y verdugos— que se convirtieron ante el espectáculo de la constancia de los mártires. La heroicidad martirial muestra la fuerza y la bondad divinas. En las Actas de Santa Agatónica se relata un significativo proceso espiritual. A la vista de los suplicios de los santos "Papilius y Carpo, Agatónica se lanzó llena de ardor gritando: " ¡Este festín también ha sido preparado para mí!" Pero si el espíritu está pronto, la carne es flaca; y apenas se sintió torturada, gritó con angustia: "¡Señor, Señor, ayúda-me, en ti sólo confío!" Y de pronto entró en una calma beatífica.

Fileas, como buen mártir, no defiende la vida, sino su doctrina, y ésta se defiende muriendo. —¿Por qué has apelado?— dice el Juez a Fileas. (La apelación no era lo mismo que la *abolitio,* pero tenía su mismo efecto: la suspensión de la sentencia, y, por ello, vino a confundirse corrientemente con ella.) —Yo no he apelado —responde el mártir—, ni me ha pasado por el pensamiento. No hagas caso de mí, infeliz hermano. Yo doy sinceras gracias a los emperadores y al presidente, pues por ellos voy a ser coheredero con Cristo. Recordemos parte del diálogo entre Culciano y Fileas:

Culciano. —¿Qué Dios es ése?

Fileas.— (tendiendo sus manos al cielo): El Dios que hizo el cielo y la tierra, el mar y todo lo que en ellos hay; el creador y hacedor de todo lo visible e invisible; el inefable, el que es solo y permanece por los siglos de los siglos. Amén.

II. Los abogados trataban de impedir que Fileas hablara tanto con el presidente, y le dijeron:

— ¿Por qué resistes al presidente? Fileas respondió:

—Yo no hago sino responder a lo que me pregunta.

Culciano. — Menos palabras y a sacrificar.

Fileas. — Yo no sacrifico, pues quiero mirar por mi alma. Y para prueba de que no sólo los cristianos, sino también los gentiles miran por ella, ahí tienes al

ejemplo de Sócrates. Al ser conducido a la muerte, ni su mujer ni sus hijos fueron parte para hacerle retroceder, sino que, con ánimo potentísimo, cano ya, recibió la muerte.

Culciano. - ¿Cristo era Dios?

Fileas. - Indudablemente.

Culciano.— ¿En qué se funda tu certeza de que era Dios?

Fileas. — En que hizo ver a los ciegos, oír a los sordos, limpió a los leprosos, resucitó a los muertos, restituyó el habla a los mudos y sanó muchas otras enfermedades. Una mujer que sufría flujo de sangre, con sólo tocar la orla de su vestido, quedó sana; un muerto resucitó, y por el estilo hizo muchos signos y prodigios.

Culciano.- ¿Luego Dios fue crucificado?

Fileas.— Por nuestra salvación fue crucificado. Y él sabía ciertamente que había de serlo y que había de sufrir ultrajes, y se entregó a sí mismo para padecer por nosotros. Todo esto lo habían de El pre-dicho las Escrituras, las mismas que los judíos creen entender y no entienden. Así, pues, el que quiera, venga y vea si todo esto no es así.

Culciano. — Recuerda que te he tratado con todo honor, pues pudiera haberte hecho objeto de escarnios en tu propia ciudad. Sin embargo, por deseo de honrarte, no lo he hecho,

Fileas. — Te doy por ello las gracias, y ahora quisiera que acabaras tu favor.

Culciano .— ¿Qué deseas de mí?

Fileas .— Que uses de tu poder y hagas lo que se te ha mandado.

Culciano. — Así, sin motivo alguno, ¿quieres morir?

Fileas. — Motivo, lo hay; yo muero por Dios y por la verdad".[67]

[67] *Actas de Mártires,* págs. 1147 a 1157, Biblioteca de Autores Cristianos.

Morir es, para los mártires, un logro. La filosofía no puede desentenderse de esa experiencia valoral.

Capítulo 6

Visión Pagana

y Visión Cristiana de la Muerte

1. Visión griega de la muerte, 2. Visión cristiana de la muerte.

1. Visión griega de la muerte

El pueblo griego está vinculado por los cultos de sus dioses principales y por los usos y costumbres desarrollados en su *polis.* Considérase como fecha inicial de su historia común el establecimiento primigenio de los juegos colectivos consagrados a *Zeus,* Las magníficas aptitudes generales de todo el pueblo se condensan y rematan, por así decirlo, en las individualidades señeras. Pero este pueblo —como certeramente lo han observado F. Nietzsche y A. Weber— poseía una fundamental corriente de tipo pesimista. "El maravilloso conjunto de sus obras lleva en su seno estas dos afirmaciones: primera, sería mejor no haber nacido; segunda, pero nada hay, sin embargo, más poderoso que el hombre." (Alfred Weber.) Rica fantasía, clara intuición, sobriedad de la visión, acusada racionalidad, expresión perfilada, poderosa emotividad, todo ello lo poseyó el pueblo heleno, como ningún otro en la historia, al grado de hablarse del "milagro griego".

Al griego le interesaba, sobre todo, "la ley interior del hombre". Todo —incluso los dioses— estaba limitado, mesurado. Por encima de los hombres y de los dioses había la inalterable totalidad suprema: el destino ("Moira", "Tyche", "Ananke.") Inútil preguntarse si el destino era justo. Tampoco cabían supuestos procedimientos **mágicos** —como en el Oriente— para escapar a las imposiciones del destino. No había refugio posible. Sólo restaba mirar frente a frente al destino y lamentarse de la suerte adversa. La ley general del cosmos resuena en el hombre y le configura. La belleza corporal es elevada a expresiones de perfección cincelada, de forma clásica autosuficiente. Los materiales del pensamiento occidental —matemática, armonía, lógica aristotélica—

poseen un valor perenne. "Todo esto —escribe Alfred Weber— constituye manifestación del espíritu clásico griego, entendido en el sentido de configuración y dominio de lo particular, coloca do en el lugar que le corresponde dentro de lo universal, es decir, de lo simbolizado en este sentido."[68]

Los muertos eran, para los griegos, seres sagrados. Les llamaban dioses subterráneos. Hablando de Alcestes, Eurípides dice: "Cerca de su tumba el viajero se detendrá para decir: Esta es ahora una divinidad bienaventurada." Y antes, en una tragedia de Esquilo, un hijo invoca a su padre muerto: "¡Oh, tú, que eres dios bajo la tierra!" A los muertos había que tributarles culto. "Si se cesaba de ofrecer a los muertos la comida fúnebre, los muertos salían en seguida de sus tumbas; sombras errantes, se les oía gemir en la noche silenciosa, —escribe Fustel de Coulanges— acusando a los vivos de su negligencia impía; procuraban castigarles, les enviaban enfermedades o herían al suelo de esterilidad. En fin, no dejaban reposo a los vivos hasta el día en que se les restablecía la comida fúnebre." Este mismo culto a los muertos se encontraba entre los latinos, los sabinos, los etruscos y los hindús. La muerte divinizaba las almas humanas. Por eso Electra se dirige a los manes de su padre, en plena invocación: " ¡Ten piedad de mí y de mi hermano Orestes; hazle volver a este país; oye mi ruego, oh, padre mío, atiende mis votos al recibir mis libaciones!"[69] Y hasta llega a pedirle: "Dame un corazón más casto que el de mi madre, y manos más puras." Ante este sentimiento religioso, concluyo Fustel de Coulanges: "Quizá en presencia de la muerte ha sentido el hombre por primera vez la idea de lo sobrenatural y ha querido esperar más allá de lo que veía. La muerte fue el primer misterio, y puso a los hombres en el camino de los demás misterios. Ella elevó su pensamiento de lo visible a lo invisible, de lo transitorio a lo eterno, de lo humano a lo divino."[70] La noción de la vida de ultratumba, entre los griegos, evoluciona de lo

[68] Alfred Weber, *Historia de la Cultura,* pág. 99, Fondo de Cultura Económica.

[69] Fustel de Coulanges, *La Ciudad Antigua.* Pág. 23, Editorial Albatros.

[70] *Opus cit.,* pág. 25.

subterráneo y siniestro al concepto de justicia post-mundana. En su estudio "Los infiernos helénicos", Alfonso Reyes traza magistralmente los pasos principales de esta evolución: "Desde muy pronto se nota la tendencia a combinar las imágenes de lo subterráneo y lo infernal. La muerte parece un retorno al seno de la tierra y es muy comprensible que las deidades de la muerte asuman un aspecto siniestro. Por otra parte, el anhelo humano exige una compensación a las penalidades terrestres, y de algún modo quiere asegurarse una suerte de inmortalidad y una futura salvación. Pero la necesidad de otorgar a las almas premios y castigos, concepto de la justicia distributiva en el "ultra-mundo", no aparece de una sola vez. Se fue esclareciendo poco a poco merced a las promesas de los Misterios (Deméter, Cora, Dionisio), a las doctrinas de las sectas místicas (orfismo, pitagorismo en uno de sus aspectos) y a las prédicas de los poetas y filósofos dotados de genio religioso (Píndaro, Platón). Al fin se llegó a unos como bocetos de los que más tarde serán el Infierno y el Cielo de los medievales. No puede decirse que estos lugares corresponden exacta y distintamente a los lugares místicos de los griegos. Hubo siempre una indecisión de fronteras y algo como una falta de enfoque."[71] El pensamiento friego llegó a concebir el alma humana, proveniente de Dios, como partícipe de la naturaleza divina. No era la vida del alma la que dependía del cuerpo, sino la vida del cuerpo dependía del alma. La pureza del alma se veía ofuscada por la unión con el cuerpo. Por eso la muerte se presentaba como una liberación del cuerpo. He aquí, para ilustrar esta tesis, tres fragmentos de Jenofonte:

"Pero ciertamente, si algo de la naturaleza humana participa de lo divino, es indudablemente el alma" (Memorables, IV, 3.)

"Dios ha infundido en el hombre lo que éste tiene de más grande *y* mejor: el alma" (Memorables, 1,2.)

[71] Alfonso Reyes, *Los Infiernos Helénicos, Humanitas* No. 1 pág. 397, Centro de Estudios Humanísticos de la U.N.L.

"Nunca he podido convencerme de que el alma, hasta que permanece en un cuerpo mortal, viva, y cuando se ha separado de él muera, pues, antes bien, veo que los cuerpos mortales se conservan vivos mientras el alma permanece con ellos. Ni tampoco de que el alma pueda quedar privada de intelecto cuando se ha separado del cuerpo, que no posee intelecto, tampoco he logrado convencerme de ello; sino, más bien, que, cuando esa Inteligencia, sincera y pura, se ha separado (del cuerpo), entonces la razón quiere que sea más intelectual que nunca" ("Cirpoedia", VIII, 7.)

Frente a la muerte que se aproxima, Sócrates muestra alegría, porque todo filósofo —nos lo dice sin ambages— debe desear la muerte, siendo la vida del filósofo una continua preparación de la muerte. Muerte que es liberación de la cárcel de este campo. "He aquí por qué no estoy tan afligido en estos momentos, esperando que hay algo reservado para los hombres después de esta vida, y que, según la antigua máxima, los buenos serán mejor tratados que los malos." "Los hombres ignoran que los verdaderos filósofos no trabajan durante su vida sino para prepararse a la muerte; y siendo esto así, sería ridículo que después de haber proseguido sin tregua este único fin, recelasen y temiesen, cuando se les presenta la muerte." *(Fedón)* Para contemplar a sus anchas la verdad, el alma desdeña al cuerpo, libre de toda sensación, y "se recoge en sí misma, diciendo adiós al cuerpo".

Platón pretende probar la inmortalidad del alma de varios modos:

1) Por los contrarios (lo contrario se deriva del contrario, luego de la muerte la vida); 2) Por la reminiscencia (los conocimientos intelectuales que no surgen de la experiencia de nuestro vivir, han tenido que ser adquiridos en una existencia anterior). 3) La simplicidad e inmortalidad del alma se deduce de su afinidad con las ideas. Las ideas, siempre uniformes e iguales a sí mismas, no conocen un "flujo y desagüe" como los cuerpos; son simples. Decir alma es decir vida, automovimiento. Y el automovimiento psíquico —fundamento de los movimientos extrínsecos— es necesariamente imperecedero.

Antes de Platón, los órficos afirmaron la inmortalidad del alma, la sanción futura, la responsabilidad moral frente a Dios y hasta la idea de una purificación para reconducir el hombre a Dios. Pero estas afirmaciones hechas en el campo de la fe, no estaban fundadas especulativamente. Y este propósito platónico, grandioso a pesar de algunas fallas lógicas —la vía de la reminiscencia concluye en la preexistencia del alma, no en su inmortalidad—, es lo que no se podrá ya olvidar en las posteriores especulaciones filosóficas.

La moral platónica —humanismo a medias— es sólo salvación del alma, no salvación del cuerpo. El pesimismo de Platón en el *Fedro,* el *Fedón, El Banquete y La República,* es patente. La vida terrena es caída, castigo, desgracia. El cuerpo y el mundo sensible son dignos de menosprecio. Sólo en el *Filebo,* con la noción del justo medio, queda mitigada esta concepción pesimista. El mismo Aristóteles, en su etapa de platonismo místico, desvalorizó la vida terrena:

"Las cosas que a los hombres le parecen grandes, son todas vanas apariencias. Por eso, es verdadera la afirmación de que el hombre no» es nada, y de que ninguna de las cosas humanas es firme. Pues fuerza, grandeza, belleza, son irrisiones y cosas que carecen de valor, y si la belleza parece ser tal, es porque no se la ve exactamente. . . Pues si los hombres tuviesen los ojos de Linceo y su vista penetrase los objetos, ¿acaso no parecería sucio y torpe el cuerpo de Alcibíades, a la vista de sus intestinos, a pesar de ser bellísimo en su exterior?" (Protréptico, frag. 10 a Walzer 59 Rose).

En un pasaje de su "Moral a Eudemo", Aristóteles no vacila en afirmar que hubiese sido mejor no haber nacido y que lo mejor, dado el hecho de nuestro nacimiento, es el morir lo más pronto posible:

"Al hombre le está vedado aquello que es lo mejor entre todas las cosas, y le es imposible participar en la naturaleza de lo mejor: porque la mejor cosa para todos los hombres y para todas las mujeres, hubiese sido no haber nacido (ingresado en el devenir). El bien preferible para los hombres, después de

éste, y el primero entre los alcanzables a los hombres, que es, empero, el segundo (en el orden total) una vez que ha nacido, está en el poder morir lo más pronto posible" *(Eudemo,* fr. 6, Walser = 44 Rose). Los intentos aristotélicos posteriores de revalorización de la vida humana, mediante el intelecto y la actividad contemplativa (purificación del alma y preparación a su liberación), resultan frustrados, desde el punto de vista de la persona. No existe, propiamente, una inmortalidad personal. El entendimiento agente del hombre se subsume, al final de cuentas, en el intelecto agente universal, tal como lo interpretaron los aristotélicos árabes. "Este entendimiento -dice Aristóteles- es separable, impasible y sin mezcla, ya que es por esencia una actividad.. . sólo una vez separado es lo que es verdaderamente y sólo esto es inmortal y eterno" ("De Anima", III, 5.)

El destino cabal de la persona humana no es comprendido, en puridad, por los griegos. Por profunda e interesante que sea la personalidad para el conocimiento mismo del hombre —refiere Michael Schmaus, ex rector de la Universidad de Munich— fue desconocido totalmente, no obstante, fuera del ámbito de la revelación. Siempre que se considera al hombre al margen de la dimensión de lo revelado, se le concibe como parte del mundo, como un trozo de la naturaleza, como la suprema gradación de la misma. Sólo el cristianismo ha entendido su personalidad en conjugación con sus consecuencias. Ve en el modo de ser personal la forma más elevada y sublime de existir. A él se supedita todo lo demás. Las categorías de la naturaleza y de la vida —tan valoradas en los tiempos modernos— van por tanto necesariamente detrás de la categoría de la persona".[72] Los griegos no tuvieron la suerte de practicar la filosofía bajo la gran sombra bienhechora de la Revelación y por eso —hasta en sus mejores momentos— hay en ellos una desazón, una íntima tristeza que en vano pretenden ocultar.

[72] Michael Schmaus, "*Sobre la esencia del cristianismo*", pág. 180, Editorial Patmos, 1952.

La educación griega, por medio de la filosofía, —advierte Werner Jaeger— "conduce a la meta, que es el fundar el estado dentro del alma misma".[73] La política está erguida sobre la ética. Pero el alma es alma y vale como alma porque es receptáculo de valores morales. Y si el alma no puede ser aniquilada por su propia enfermedad, que es la maldad, no hay nada en el mundo capaz de destruirla. "La estrella polar del hombre platónico —observa Jaeger— no puede ser ya la fama obtenida entre sus conciudadanos, como lo fuera durante todos aquellos siglos de esplendor de la antigua *polis* griega, sino solamente la fama ante Dios. Y esto rige ya para el tiempo de su permanencia en la Tierra, donde Platón antepone su título de 'amados de los dioses' a todos los demás honores humanos."[74] Aunque embarazado por sus antiguas culpas, el hombre puede trabajar por su liberación en una vida nueva si "se esfuerza por marchar siempre hacia arriba".

La muerte de Sócrates es una consecuencia rigurosa de su doctrina vivida. No le tocó recibir la Revelación cristiana, pero creyó en la bondad de las cosas y en que el justo condenado era, a pesar de todo^ más feliz. No tuvo la esperanza de nosotros los cristianos. Y sin embargo, habló como si esperara. " ¡Qué lección para nosotros, los modernos, que poseemos la Palabra y a pesar de ello estamos tristes!" comenta Festugiere. Cumplió su misión y murió tranquilo. Su filosofar estuvo a la altura de su existencia y de su muerte. "Estimo a un filósofo —ha dicho Nietzsche— en la medida en que es capaz de dar un ejemplo." El ejemplo de Sócrates, sellado con su muerte, no puede ser ignorado ni recusado. Su muerte —muerte ejemplar— es la muerte de un justo. Un justo —héroe de la vocación— que cumplió son su quehacer vocacional. Y la muerte de un justo es lo mejor de las muertes.

2. Visión cristiana de la muerte

[73] Werner Jaeger, *Paideia,* Tomo II, pág. 445, Fondo de Cultura Económica. México 1948.

[74] *Opus. cit.,* pág. 448.

Con la muerte concluye el "status viatoris". Y con el "status viatoris" termina el tiempo de merecer y desmerecer. Cesan las posibilidades de arrepentimiento y conversión. El alma separada pierde su movilidad y se fija, definitivamente, en el estadio final.

En lenguaje cristiano, la muerte es llamada disolución o resolución en que se abandona la tienda o la casa terrestre. Con la separación del espíritu, el cuerpo se toma cadáver.

La muerte es, para el cristianismo, una pena del pecado. El hombre fue creado por Dios con una vida inextinguible. Pero la muerte entró en el mundo al pecar nuestros primeros padres. El diablo, con su envidia, sembró la cizaña (Sab. 2, 23-24; Rom. 5,12). Y como el pecado original está en todos los hombres, la muerte tiene un carácter universal (Rom. 5, 12,1 Cor. 15, 22, Heb. 9.27.) Ni Jesucristo ni la Virgen María quedaron al margen de esta ley. Pero la hora de la muerte es incierta. Sólo por especial revelación divina podríamos saber la hora en que el Señor ha de venir. Cristo nos exhorta, una y otra vez, a que vigilemos y estemos preparados para ese momento. Con el despojo del cuerpo perdemos, también, los bienes de fortuna y de la cultura. Aparentemente estamos aniquilados, arrojados al "abismo del gran silencio". Sin embargo, el creyente sabe que con la muerte nace a la vida que no acaba. En realidad, todo comienza al morir. Un comienzo, es cierto, precedido de las angustias y los dolores de las separaciones. Pero un comienzo de la eterna bienaventuranza, para quien supo corresponder a la gracia. En este sentido, la muerte no es el "espantable agujero negro donde todo se hunde" sino la puerta de oro que da acceso a la felicidad inexterminable.

¿Qué ocurre después de la muerte? ¿Qué será de nosotros entre [a muerte individual y el juicio universal? Los datos de la Sagrada Escritura y de la Tradición nos descorren, un tanto, el misterio de la muerte.

Nuestro tiempo único de prueba es la vida terrena. Cosecharemos a su tiempo si no nos cansamos de hacer el bien a todos, pero especialmente a los hermanos en la fe. El árbol cae hacia el lado que está inclinado. Lo dice la

Biblia: "sea que caiga al mediodía o al norte, queda en el lugar en que ha caído" (Ecl. 11, 3.)

Sobre las almas "separadas" o el llamado estado intermedio ("Scheol" significa, literalmente, la fosa aunque más tarde ha llegado a denotar, en general, la condición de los muertos), el Nuevo Testamento nos ofrece unos cuantos pasajes: "Hoy mismo estarás conmigo en el Paraíso" (Le. 23, 43), le dice Jesús al Buen Ladrón. "Todavía no he subido a mi Padre" (Jn. 20, 17), le advierte a la Magdalena en la madrugada de Pascua. "Es claro, pues, que aún no se trata del 'cielo', de la morada (o del estado) 'Sobrecelestial', como dirá San Pablo, en la que, después de la Ascensión, —comenta Albert Frank-Duquesne— tomamos asiento virtualmente y en justicia: con El, y por EL. El cuerpo de Jesús yace todavía en el sepulcro cuando su alma penetra en el Scheol, para predicar allí a los 'espíritus prisioneros' que 'no podrían sin nosotros lograr su perfección' " (I Pe. 3, 19; Hebr. 11, 40.)[75] El alma privada del cuerpo aguarda la resurrección final. Antes de llegar a este estadio normal, las "formas sustanciales" reposarán en el "seno de Abraham". No habrá procesos fisiológicos y psicofisiológicos. Consiguientemente puede hablarse de almas privadas del cuerpo, pero no de hombres. Y aun estando purificadas, esas almas —nos advierte San Bernardo— no pueden, aún, gozar plenamente de su felicidad. Lo que no quiere decir, claro está, que no haya un pregusto de la plena bienaventuranza. Los bienaventurados, antes del juicio final, pasan por un estado de reposo: "Ellos reposan de sus trabajos" (Apoc. 14, 13.) Trátase de una paz o imperturbabilidad propia de un espíritu separado del cuerpo. Algunos imaginan que el alma o espíritu separado "habrá de revestir", hasta la Parusía, cierto seudosomatismo o "procuerpo", un sucedáneo de organismo que le permitirá sustraerse a la anomalía antinatural de la pura espiritualidad, que sería para ella una desnudez, peor aún: una reducción semejante al estado de "sombra". De ser posible, todos desearíamos, como San Pablo, que la Parusía se realizara antes de nuestra muerte. El "reposo" de un estado de

[75] Alberto Frank-Duquesne, *Lo que te espera después de la muerte,* pág. 29, Editorial Desclée de Brouwer.

espiritualidad pura no deja de causarnos un cierto horror. Lo que anhelamos es que "este cuerpo mortal se vista de inmortalidad" (I Cor., 15, 51.) Pero tenemos que pasar por la "desnudez intermedia": aguardar, en el Scheol, la Parusía. Y en esa "desnudez intermedia" ya no llegan al alma todas esas impresiones que el mundo nos transmitía a través de nuestro cuerpo. Ni placeres, ni sufrimientos corporales; ni disgustos sensibles ni satisfacciones del "compuesto humano". Tampoco habrá tentaciones ni turbaciones, porque no habrá mundo exterior. San Pablo expresa que os muertos —antes de la Resurrección— están como "dormidos en Cristo", "aletargados en el Señor". Pero no se trata, en manera alguna, de vacío psicológico o de inconsciencia, sino de una atención concentrada, volcada hacia el interior. No hay desplazamientos exteriores sino interiores. La descorporeización transforma las pasiones en puros anhelos espirituales y trae como consecuencia una atención extática. "Ya no será el sol tu lumbrera, ni te alumbrará la luz de la una. El Señor mismo será tu eterna lumbrera, y Dios será tu gloria" (Is. 60, 19).

Más allá de toda vida finita está la vida bienaventurada. Gozar con *ú* gozo de Dios y deificarse en una vida infinita sólo pueden hacerlo os bienaventurados con el auxilio de Dios. Porque lo imperfecto, radicalmente insuficiente, no puede por sí mismo convertirse en perfecto. Para intuir la esencia divina y participar en la felicidad del Ser supremo, es preciso que nuestra naturaleza intelectual sea elevada por lo que la Iglesia denomina "lumen gloriae" (luz de la gloria). Esta luz no es una mera intensificación de las capacidades existentes, sino la comunicación de una nueva potencia, la concesión de un nuevo principio que proviene de Dios: "En tu luz veremos la luz" (Salmo 35, 10). Aún así, nadie comprenderá a Dios totalmente, como El se comprende.

Antes de que nos sobrevenga el acto supremo de la muerte precísanos alcanzar, en esta vida, la mayor semejanza posible con Dios, para recibir, en el cielo, el grado correspondiente de bienaventuranza. Y para recibirlo, definitivamente, con el cuerpo que estuvo unido al alma, en esta vida terrestre.

"Resucitará tu hermano." "Sé que resucitará en el último día" (Juan II, 23s). Del cuerpo animal se levantará un cuerpo espiritual. "Pero dirá alguno: ¿Cómo resucitarán los muertos? ¿Con qué cuerpo vuelven a la vida? ¡Necio! Lo que tú siembras no nace, si primero no muere. Y lo que siembras, no es el cuerpo que ha de nacer, sino un simple grano, por ejemplo, de trigo o algún otro tal. Dios le da el cuerpo según ha querido, y a cada una de las semillas el propio cuerpo" (I Cor. 15, 35-38). Cuando lo corruptible se revista le incorruptibilidad se cumplirán las palabras de Isaías: "La muerte la sido sorbida por la victoria" (Is. 25, 8). Todo cuerpo resucitado tendrá como propiedades la integridad y la inmortalidad. Pero los cuerpos gloriosos tendrán, además, como notas esenciales: *la impasibilidad* (inmunidad de todo dolor, pasión aflictiva o muerte)/ *la sutileza* (espiritualidad corporal sometida al dominio íntegro del alma), *la agilidad* (celeridad en los movimientos), *y la claridad* (lucidez y resplandor corporales como reflejo de la gloria del alma). Aunque transfigurados, los cuerpos serán los mismos —específica y numéricamente— que se tuvieron en esta vida. De otro modo no sería resurrección.

"Aunque la resurrección de la carne no se pueda demostrar racionalmente —advierte el insigne teólogo José M. Gallegos Rocafull—, supuesta la revelación no faltan argumentos racionales que persuaden a admitirla. De ellos es aquél de Santo Tomás según el cual siendo el alma forma del cuerpo, es contra naturaleza separarla de él, y como nada que sea contra la naturaleza es perpetuo, tiene en algún tiempo que volverse a reunir con él (C. Gentes IV, 79). Es además más perfecta la sanción si resucita el cuerpo y recibe el premio o el castigo el hombre entero con su cuerpo y con su alma."[76] Si el vidente de Patmos nos dice: "Vi un cielo nuevo y una tierra nueva" (Apoc. 21,1) y San Pedro escribe: "Nosotros esperamos otros cielos nuevos y otra tierra nueva." (S. Pedro 3, 13); bien puede expresarse en lenguaje cristiano: esperamos, tras la parusía, la resurrección de nuestros cuerpos. La resurrección de la carne —de la carne transfigurada— es un inmenso consuelo. Volveremos a ver los

[76] Santo Tomás, *Breve Suma de Teología Dogmática,* pág. 285, Editorial Delfín, México 1945.

cuerpos de nuestros seres queridos, sólo que con una belleza nueva y sin la turbiedad del placer imperfecto de esta vida. En la gloria del cuerpo celestial no habrá ningún deforme que nos desagrade. Pero ¿llegaremos a la gloria? ¿Qué nos espera después de la muerte?

La teología católica nos habla del juicio particular. Claramente nos lo dice el Catecismo Romano: "Cuando cada uno sale de la vida, se presenta inmediatamente al tribunal de Dios y allí se hace un justísimo examen de cuanto hizo, dijo o pensó alguna vez: a esto se llama el juicio particular." En un instante el alma recordará todas sus obras por iluminación divina. Imposible rechazar la evidencia de nuestra culpabilidad o de nuestra salvación. Llevaremos en nosotros mismos nuestra sentencia. Pero el alma no se juzgará a sí misma, sino que será juzgada por el Hijo, justo juez, a quien el Padre dio todo juicio y ante cuyo tribunal todos hemos de comparecer (Juan 5,22-27; Hech. 10, 42; Tim. 4,8; Rom. 14.10). La Sagrada Escritura nos revela que los difuntos buenos gozan de Cristo inmediatamente después de la muer-té. Ahora bien, para ver a Dios y descansar de los trabajos y tribulaciones, es preciso que exista un juicio particular en el que nos presentemos a dar cuenta de lo que hicimos de bueno o de malo en nuestro "status viatoris". La sentencia divina —lógico es suponerlo— se ejecutará inmediatamente. Todo se verificará en el mismo instante en que el hombre expira. UA la hora que no penséis vendrá el Hijo del Hombre" (Le. 12, 40). "Porque es necesario que todos nosotros seamos manifestados ante el tribunal de Cristo" (II Cor., 5, 10). Y San Agustín comenta: "Vendrá con amor para los buenos, y con terror para los malos." Sólo contarán las obras a la luz del Evangelio y la conciencia. "Has sido pesado en la balanza —dice Daniel (5, 27) al rey Baltasar-, y has sido hallado falto."

Y tras el juicio particular, el juicio universal. En el día del juicio —define Benedicto XII— todos los hombres comparecerán ante el tribunal de Cristo con sus cuerpos a dar cuenta de sus hechos propios" (Denzinger, 531). Si el hombre además de persona singular, es parte de todo el género humano, se

impone un doble juicio: el particular, cuando el hombre expira, y el universal, al fin del mundo. Públicamente serán separados los buenos de los malos. Cristo vendrá, con gloria y majestad, a juzgar a los hombres. Ante todo resplandecerá la justicia divina. Jesucristo, en medio de la Virgen María y de los apóstoles, pronunciará la última sentencia que será inmediatamente ejecutada. Los hechos propios y los ajenos se manifestarán mentalmente por una iluminación sobrenatural. Será el *día del Señor.* Todos reconocerán en Jesucristo al universal y Soberano Señor de todas las cosas (Sal. 9. 17). Porque se resarcirá justamente de la honra y gloria que los ofensores inicuos quisieron arrebatarle en este mundo, será "día de ira, de tribulación y de angustia; día de miseria y desventura" (Sof. 1, 15). El maravilloso fuego del Cielo abrasará la tierra y cuanto en ella exista. Fuego purificador. Montón de cenizas (palacios, templos, ciudades, pueblos). "Muertos los hombres, resonará la trompeta y todos resucitarán (I, Co. 15, 52). Mientras los cuerpos de los réprobos se mostrarán deformes, negros y hediondos, "los justos se mostrarán hermosos, cándidos, resplandecientes más que el sol" (Mt. 13, 34.). La tristeza de los fieles, en la tierra, se convertirá en gozo. Los libros del proceso —la conciencia de todos— se abrirán al comienzo del juicio. La propia conciencia de los hombres actuará como fiscal. Los lugares en que se ofendió a Dios darán testimonio. El Señor "esclarecerá aun las cosas escondidas en las tinieblas". Los elegidos oirán aquellas dulces palabras: "Venid, benditos de mi Padre; poseed el reino que os está preparado desde el principio del mundo." (Mt. 25, 34.)

Ser un muerto es uno de los estados del ser. "El acto de morir —escribe Alberto Frank-Duquesne— no es el todo de la muerte: no lo es más que el nacimiento al *estado de muerte,* que se inserta entre la vida terrestre y la resurrección."[77] El cristiano espera la resurrección de los muertos. Los difuntos, que reposan dormidos en Cristo, verán toda verdad —hecha para ellos— en Cristo-Luz. Cesarán las intuiciones angustiosas, las interpretaciones

[77] Alberto Frank-Duquesne, *Lo que te espera después de la muerte,* pág. 72, Ediciones Desclée de Brouwer.

equivocadas. Se podrá leer "sin error de ningún género la realidad de los hombres y de las cosas". Pero Faltará la perfecta simbiosis, de alma y cuerpo, en el hombre reconstituido. Porque resucitando es como Nuestro Señor: "Ha puesto en luz la vida y la inmortalidad" (II Tim. 1, 10.).

Como el Diluvio a los contemporáneos de Noé, la Parusía trastornará todos nuestros cálculos. "No sabéis en qué momento ha de venir vuestro Amo. Por tanto; velad; estad preparados, porque el Hijo del Hombre vendrá cuando no penséis, siquiera en ello" (Mt. 24, 37-44.)

Al morir se decide la suerte de cada hombre. La doctrina cristiana asevera que el alma puede ir al paraíso, al infierno, al purgatorio o al limbo.

Al limbo se va por defecto de la naturaleza —cuando aún la redención no está hecha y cuando los niños mueren sin bautizo—; los teólogos afirman "que en él no se ve a Dios, pero no se padece la pena de sentido y probablemente se goza de la felicidad natural, que hubiera sido el fin del hombre si Dios no lo hubiera elevado al orden sobrenatural".

Al purgatorio van los que "tenían pecados veniales aún no perdonados o debían pena temporal por sus otros pecados". Se sufre, en ese estado, hasta satisfacer la justicia divina. En el segundo libro de los Macabeos se "alaba el proceder de Judas, que mandó hacer una colecta para ofrecer sacrificios por los pecados de los muertos. Se afirma que es santo y saludable orar por los difuntos para que se libren de sus pecados (II Mac, 12, 43036.) Puesto que los bienaventurados carecen de pecados y los condenados no pueden salvarse, ¿no es lógico admitir una situación intermedia para los que no son réprobos ni bienaventurados? Estas almas confirmadas en el bien, no pueden ya pecar ni merecer. Saben que han de gozar de Dios en cuanto satisfagan su deuda. Sufren pena de sentido y pena de dilación de la gloria.

Al infierno van los que mueren en pecado mortal. "Está bien que sufra sin término, quien por amor de una cosa que no dura, —exclama Dante— se despoja eternamente de aquel amor" *(Divina Comedia,* Paradiso XV, I,Oss).

"Apartaos de mí, malditos —dirá Jesucristo a los réprobos— al fuego eterno. .. e irán al suplicio eterno, y los justos a la vida eterna" (S. Mateo 25, 41, 46). A más del tormento material, que afligirá a sus cuerpos y a sus almas, los condenados sufrirán la pena de privación del disfrute de la gloria a que estaban llamados. La irreparable y total perversión del orden moral, cometida por el pecador, y la ofensa infinita por la infinita dignidad del Ofendido, requiere un castigo eterno. Además —menester es recordarlo— al morir se permanece enteramente firme en la voluntad de estar con Dios o contra Dios.

A la gloria van los que mueren en gracia. Ahí verán a Dios cara a cara y serán completa y eternamente felices. A la mundana visión especular seguirá la divina visión intuitiva. "Seremos semejantes a él, porque le veremos tal cual es", dice San Juan (S. Juan, 3, 2). Sin mezcla de mal alguno, se gozará de la abundancia de todos los bienes celestiales: "Serán embriagados con los abundantes bienes de tu casa, y les darás a beber del torrente de tu felicidad" (Salm. 35,9). Dios, como bien perfecto, aquietará totalmente el apetito racional. De la visión se derivan el amor y la fruición. Y aunque la cognoscibilidad de Dios sea inagotable, la bienaventuranza hará, a los que la gocen, enteramente felices. El contacto y la amistad con los demás bienaventurados, aumentará la felicidad del alma. Acaso existan, como opina Santo Tomás, aureolas especiales: la de la virginidad, la del martirio, y la del apostolado. Las delicias que invadirán los cuerpos glorificados en el nuevo cielo y la nueva tierra, son incalculables: "Ni el ojo vio, y ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman", asegura San Pablo (I Cor., 29; citando a Is. 64,4). En todo caso, las recompensas y los castigos serán proporcionados a las obras.

En conclusión: el cristianismo ve en el morir el acto que decide, definitivamente, la suerte eterna de cada hombre, Bajo esta luz, resulta fácil comprender y aceptar aquellas palabras de San Pablo: "La momentánea y ligera tribulación nos prepara un peso eterno incalculable" (II Cor. 4.17). Por graves y grandes que sean los males temporales, los puede aliviar la

esperanza de la salvación eterna. Para el cristiano, como para el griego, la vida es una preparación para la muerte. En el tiempo ganamos o perdemos la eternidad dichosa. Por eso suplicaba David: "Señor, haced que conozca mi fin" (Salm. 38,5). Ubicada en medio del tiempo y de la eternidad, la muerte es el momento —terrible, único, infalible, incierto— en que fijamos para siempre nuestro destino.

Capítulo 7

La Muerte en la Novela

1. "Morir" (La muerte de un agnóstico,) 2. "El sentido de la muerte" de Paul Bourget. 3. La muerte confiada y abierta de un vagabundo. 4. "La muerte de Virgilio."

1. "Morir"

—La Muerte de un Agnóstico—

Ha dicho Ludwig Wittgenstein, en su *Tractatus Logico-Philosophicus,* que "la muerte no es ningún acontecimiento de la vida. La muerte no se vive" ("Der Tod ist Kein Ereignis des Lebens. Den Tod erlebt man nicht". Logisch-Philosophische abhandlung", 6. 4311.) ¡Entendámonos! La muerte no es ningún acontecimiento vital. ¡Cierto! Pero la muerte es la cesación de la vida, aunque sólo sea para truncarla. Lo que se vive no es la muerte, sino el acto de morir.

La novela puede servir, —de hecho ha servido— como método de conocimiento para la muerte; o, dicho de otro modo, como intento de aproximación al morir. Contar una muerte ¿no es acaso un modo, y tal vez el más profundo, de anticipar imaginativamente el acto de morir? Seleccionamos, para este capítulo, las muertes descritas en cuatro novelas ejemplares: "Morir**, "El sentido de la muerte", "Tres momentos de una vida** y "La muerte de Virgilio."

Arturo Schnitzler, el novelista y dramaturgo austríaco, se ha servido de sus finas dotes de psicólogo y de su arte de narrador para esclarecer —hasta donde las posibilidades alcancen— el misterio de la muerte. Félix, el protagonista principal de la novela "Morir", se sabe deshauciado. Y sin embargo, "en algún oscuro rincón de su corazón latía, a pesar de todo, aduladora y engañosa, la esperanza que no podía desechar nunca".[78] ¿Acaso esta esperanza —podemos preguntarnos los lectores— no traduce el hambre de inmortalidad, el subterráneo afán de salvación? En las noches inacabables

[78] Arturo Schnitzler, *Morir,* pág. 65, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid.

de sus insomnios, concibe una solución: la de no esperar un día más, ni una hora, para poner por su propia mano fin a aquella situación insostenible. Tenía la esperanza de seguir viviendo pero, a la vez, concibe la idea del suicidio. Es el misterio de la ambigüedad, de la ambivalencia humana. Alguna noche siente el deseo irrefrenable de interrumpir el sueño de su amada, que a él se le antojaba como una infidelidad culpable, para proferir en su oído estas palabras: "Si me quieres, muramos juntos; muere ahora; pero no le dijo nada; pensó decírselo mañana. . . acaso."[79] Es el anhelo de compañía, de comunión, el que le mueve a ese designio. Recordemos el caso de Kleist. Si vivir es convivir, resulta explicable que se quiera morir en compañía. Pero el moribundo está radicalmente solo en su agonía. Y solo muere. Félix recurre a la embriaguez para menguar en él la presencia de la muerte que obsesiona dolorosamente la conciencia. El vino trueca la gravedad de los hombres y de las cosas trasvistiéndolos de una ligera futilidad. . . Oye decir a María que le quiere con amor de eternidad, con la indiferencia de quien está inserto en el marco de las cosas circundantes. Todo le parece lo mismo. De pronto piensa arrojar dentro del vaso un veneno y sorberlo. Siente agolparse en sus ojos las lágrimas. Acaba por emocionarse de sí mismo. Era todavía demasiado pronto para dejarse invadir por la tristeza. No quiere privarse de nada, de nada. ¿Cómo transcurren los días? Ahora en el tren, rumbo a un pueblecillo, soleado y tranquilo, en la montaña, recuerda que estuvo tendido en el diván de un hotel de Salzburgo. " ¡Hace tanto tiempo de eso. .. Si, espacio y tiempo, ¿qué sabemos nosotros de ello?... El enigma del mundo; al morir se descorre el velo, quizá. . ."[80] María le insta a no abandonarse con esa especie de complacencia al destino. Félix reanuda sus lecturas. Vuelve a los libros de Schopenhauer y de Nietzsche. Pero encuentra —y así se lo dice a su médico y amigo Alfredo— unos *poseurs* depresivos. "Menospreciar la vida cuando se goza de la salud de un dios y tratar severamente de la muerte cuando se disfruta pródigamente de todos los encantos de la vida, es sencillamente *pose.*

[79] *Opus cit,* pág. 67.

[80] *Opus cit,* pág. 95.

Encierra a un hombre en una habitación, invadido por la fiebre y con los pulmones destrozados, persuádelo que tendrá que morir entre enero y febrero del próximo año, y entonces sí que le pondrás en trance de filosofar verdaderamente."[81] Hasta el mismo Sócrates le parece un comediante. "Un hombre normal no puede sentir ante lo desconocido otro sentimiento que el del temor; a lo único que puede aspirar es a disfrazarlo. Yo te digo sinceramente que aparece falseado el caso de los grandes muertos, y aparece así, sencillamente, porque todos los hombres ilustres, de cuya muerte sabemos, han sentido un singular interés en representar para la posteridad su propia comedia."[82] También él siente la necesidad de engañarse, cuando en realidad lo único que siente es miedo, un miedo infinito, frenético, del que los hombres sanos no poseen la menor idea.

Félix es un agnóstico. Un agnóstico condenado a muerte. "Y creedme, lo mismo el pobre diablo que con sus esposas entre las manos camina hacia el patíbulo, que el sabio omnividente que apura la cicuta para cumplir su sentencia, como el prisionero de guerra, que, sonriente, mira el fusil apuntando sobre su pecho, todos simulan, y su gesto, lo mismo que su sonrisa, son puro artificio, *pose,* pues lo que todos sienten es miedo, un miedo horroroso ante la muerte, lo cual, después de todo, es tan natural corno la muerte misma..."[83] Pero no es tan sólo miedo lo que siente Félix. Es también rabia. Una rabia incontenible. El se morirá y María seguirá viviendo. No tolera ese asomo de compasión que advierte en su amada. Piensa que esa mujer está obligada a sufrir con él, a morir con él, como un deber irrenunciable.

"—María, quiero que permanezcas a mi lado, siempre…¿Quieres tú?— Ella, infinitamente apenada, le responde que sí, besando sus revueltos, sudorosos cabellos. Otro día, Félix, que parecía haber recobrado todas sus fuerzas,

[81] *Opus cit,* pág. 107.

[82] *Opus cit,* pág. 108.

[83] *Opus cit,* pág. 109.

sujeta a María de manera irresistible y le recuerda sus promesas de morir con él.

"—Te tomo conmigo, María; no quiero morir solo.. . Te amo y no quiero dejarte."[84] María quedó paralizada por el miedo. Un grito cálido, irreprimible, subió de su pecho hasta su garganta; pero tan sofocado, que apenas lo oyó ella misma.

-Los dos juntos. Así fue tu voluntad. . . ¿Quieres? ¿Quieres? Sin comprender lo que le pasaba, María tira con fuerza para desasirse de Félix y exclama: "— ¡No, no! ¡No quiero!" Y corrió por la casa como alucinada. Félix había querido estrangularla. Todavía sentía la presión homicida de sus manos en los oídos, en las mejillas, en el cuello. ¡Se había marchado! Y le había dejado solo, ¡solo! Un miedo desmesurado, infinito, cayó sobre él. No quería estar solo, no quería morir solo. De un salto se arrojó de la cama. La cabeza le zumbaba con un rumor estridente. ¡María, María!, imploró. Pero la sombra se desvanecía como en el fondo de un precipicio, allí, sobre el blanco caminillo sembrado de chinarros, al que la luz de la luna envolvía con su manto azul. Un hombre con María, un hombre desmesuradamente grande. Todo danzaba, la verja y el cielo. Todo danzaba en pos de ella. "Un cántico irrumpía de lo lejos, y era un cántico embriagante y cautivador... Y, de pronto la sombra cubriéndolo todo, negra y densa. . . ¿Qué significaba aquella música? ¿Cuál fue el último pensamiento de Félix? No lo sabemos. El novelista se limita a describir el cadáver de Félix que encontraron María y Alfredo al pie de la ventana, tendido, cubierto con una blanca camisa, con las piernas abiertas, y a su lado, una silla derrumbada, sobre cuyo respaldo se agarrotaba una de sus manos. "De la boca fluía, deslizándose por la barba, una masa filiforme y negruzca. Los labios parecían temblar y moverse, así como los párpados. Pero, al reconocerlo Alfredo con más atención, vio que era sólo el fulgor engañoso de la luna, que danzaba sobre su rostro, señalado por el blanco dedo de la muerte. . ."[85] ¡Muerte tremenda y desconsoladora! Félix muere, sin

[84] *Opus cit,* pág. 177.

aceptar su propia muerte, en trágica rebelión. Y muere en pavorosa soledad, replegado sobre sí mismo, sin abrirse a Dios.

2. "El Sentido de la Muerte" de Paúl Bourget

Eíay que reconocer, en la novela de Paúl Bourget, las preocupaciones filosóficas mezcladas con la predicación oratoria. La pesadez de algunas páginas no impide la buena articulación de sus obras. Expone teosas, explica sus personajes, introduce reflexiones en la trama, peneca en los secretos resortes de la intimidad humana. Olvidémonos de a pedantería de su estilo —muy siglo XIX— y destaquemos el drama de la muerte en dos personajes centrales: el cirujano Ortegue y el teniente Le Gallic. El Dr. Ortegue, teorizante mediocre y contradictorio del ateísmo positivista, siente una profunda solidaridad -"naturaliter" cristiana— con todo sufrimiento humano. Ha militarizado en época de guerra, su clínica privada. Su mujer Catalina y su ayudante Marsal le asisten en esa obra filantrópica. Los hechos de la trama, narrados por el Dr. Marsal, "pertenecen a la categoría de la psicología religiosa". Ortegue se atiene al lema: "Primo purgare, luego philosophare." ¿Purgarse? ¿De qué? De toda idea de un más allá posible; de ese malsano atavismo místico que nos incita a seguir en os fenómenos de la naturaleza, el rastro de un pensamiento, de una noluntad, de un amor. La acción es en definitiva, su criterio supremo de verdad. Se trata de un cirujano extraordinario que "se le veía vivir hasta en la punta agudísima del instrumental de acero que sus largos dedos, ágiles y flexibles dentro del guante de caucho, manejaban con tanta decisión y a la vez con tan exquisita delicadeza".[86] Profesa un amor apasionado a la "santa cirugía". Este hombre imperioso y demacrado —perfil de mago árabe— tiene algo de oriental: su pasión por la suntuosidad. Su casa y el mausoleo que se ha mandado construir, así lo atestiguan. Es un príncipe de la ciencia viviendo *a* o príncipe. Encarna el éxito. Catedrático a los cuarenta años, posee riqueza, gloria y una mujer hermosa, veinte años menor que él.

[85] *Opus cit,* pág. 183.

[86] Paúl Bourget. *El Sentido de la Muerte,* pág. 18. Editorial Proa, Buenos Aires.

Pero el Dr. Ortegue se enferma gravemente. Tiene un cáncer en la cabeza leí páncreas. Y viene la desolación y la inquisición salvaje, casi cruel, sobre la vida de su mujer. Su cuerpo esquelético se encorvaba desmayadamente y sus manos se crispaban sobre el epigastrio. ¿Para qué sirve el sufrir? Para pagar nuestras faltas y las de los demás, responderá el joven oficial Ernesto Le Gallic —primo de Catalina—, que también espera la muerte. La consigna de Ortegue es otra: " ¡Duro con la morfina, con la misericordia, con la benéfica morfina!" La vida no tiene ninguna razón de ser.

La señora Ortegue —hija de otro gran científico y católico en su niñez— ya no profesa amor a su esposo. Sólo afecto y gratitud. Pero se resiste a confesárselo a sí misma. Ernesto Le Gallic, enamorado de su prima desde los días de la infancia, reprime su sentimiento y trata de ayudar a ella y al mismo Ortegue. El viejo incrédulo está celoso del primo de Catalina. Se torna injusto. No quiere ser compadecido. Siente que el mañana se le va cuando está casado con una mujer a quien adora y es rico, célebre y útil. Asegura —aunque haya dicho en otra ocasión que la vida carece de sentido— que "nada hay absurdo en el mundo, supuesto que en él no hay nada que no esté determinado. Pero como quiera que no alcanzamos la concomitancia de los fenómenos, cuando dos series de ellos se entrecruzan, a este encuentro lo llamarnos casualidad".[87] Quiere demostrar a Le Gallic "y a los demás mitólogos", que no necesita de Dios, ni de Cristo, ni de la vida futura, para realizar obra de altruismo, sin esperanzas ulteriores. Pero lo cierto es que se desespera. Aumenta la dosis de morfina y aumenta su confusión en la cabeza. Le resulta horrible ver que cuanto ha amado se va, se desliza, se pierde. Y, sin embargo, aún presume ante Catalina: "Tú no sospechas cuánto te amo. No es la muerte lo que me horroriza. La muerte sólo tiene misterios para los que no saben, para los que no han visto. Yo sé perfectamente qué es."[88] ¡Vana presunción! Su mujer, en diálogo apasionado, le promete hundirse con él en la muerte. El pacto del doble suicidio le produce una última euforia. El Dr. Marsal

[87] *Opus cit.* Pág. 60.

[88] *Opus cit.,* pág. 86.

trata de disuadir a Catalina de su propósito, "Los argumentos contra el suicidio —responde la Sra. Ortegue— han sido discurridos por seres satisfechos, enamorados de la vida, y que quisieran que todos le amaran como ellos. Han trocado en virtud el más animal de nuestros instintos." Pero lo que no logra Marsal, lo va a lograr el testimonio vivo de la fe del teniente Le Gallic y el amor por la vida que sigue profesando Catalina. En momentos de crisis espiritual, Catalina escribe unos renglones rebelándose contra la muerte. Los llega a conocer Ortegue y se suicida. Antes de morir confesó a su ayudante que haber exigido a Catalina el cumplimiento de ese pacto, presintiendo que ya no le amaba, fue un crimen. Públicamente relevó a Catalina de su promesa. Al ver el cadáver de su marido, Catalina se desespera. Piensa en el suicidio. El padre Courmont la desarma cuando le pide permiso para rezar junto a su muerto querido. Por otra parte, los momentos de Ernesto están contados y el sacerdote le dice a Catalina que su primo quiere

Una bala está alojada dentro del lóbulo occipital derecho de Ernesto Le Gallic. Sabe que en el momento menos pensado puede verse en presencia de Dios. Repite con San Pablo: "Si no esperamos más que en esta vida, somos los más desgraciados de los hombres." Y le parece que la verdad no puede estar en ideas con las cuales no se puede sufrir ni morir. La cuestión única, para Le Gallic, es la del destino de la persona humana. La vida le parece hermosa porque puede sacrificarla a una causa santa. Nunca le ha sido más fácil morir, porque nunca ha sentido a Dios tan presente como ahora. A Catalina le insta *i* que viva. Le habla del otro mundo —que siente cada vez más próximo—, de la vida como ofrenda meta-vital. "No se pierde nada le cuanto se ofrenda. Lo que sufro en estos momentos, lo que me queda qué sufrir, no se pierde, porque lo ofrezco. Ofrezco mi muerte por tí para que seas iluminada y purificada, para que vivas..."[89] Comprende que el deber de ella es harto más duro y más arduo que el suyo. Cuando se está con el Varón de dolores resulta sencillo des-prenderse de todo de una vez.

[89] *Opus. cit.,* pág. 232.

El sepelio de Ernesto Le Gallic fue humilde y oscuro. Después de una misa rezada, celebrada a las ocho en Santo Tomás de Aquino, condujeron su cadáver a suelo bretón: su tierra natal. Las honras fúnebres de Ortegue —puramente civiles— fueron fastuosas. La muchedumbre se agolpaba en pos de los restos del ilustre cirujano. En el cementerio de Passy había hecho construir el doctor, fastuoso aún más allá de la muerte, un panteón de mármol y mosaicos; "en la comparación de ambos sepelios —reflexiona el Dr. Marsal— veo un símbolo. El oficial vivió en la comunión. Murió en la comunión. Descansó en la comunión. Mi pobre maestro yace solitario en la muerte, como lo estuvo en la trágica hora postrera de su vida. Aún oigo su yoz, diciéndome, como entonces, tan próximo a su fin, y con acento desgarrador: " ¡Cuan solo estoy!"[90] La nostalgia religiosa atormenta a Catalina. Es la personalidad de Le Gallic la que continúa actuando sobre la suya. Si la muerte no es más que un fin, ¿qué diferencia hay, aparte del dolor, entre una y otra muerte? Tanta sangre, tantas lágrimas vertidas, ¿tienen un significado más allá de nuestro mundo? Resumiendo: Marsal ve, de un lado, un hombre superior, Ortegue, provisto de todas las armas intelectuales, colmado de todos los favores del destino. De improviso, la muerte se yergue ante él. La afronta con una doctrina determinada. No puede adaptarse a ella. La muerte representa para él la anulación de todo su psiquismo intelectual, y las profundas energías de su vida se rebelan contra ella. Acaba por aceptar ese total desmoronamiento de su ser con patética grandeza, pero grandeza de una resignación herida por el rayo. Es el espíritu doblegándose, con ademán de desesperada impotencia, bajo la presión de fuerzas irresistibles, soberanas, para él monstruosas, puesto que no le dieron vida más que para aplastarle. De otro lado ve un hombre de acción modesta, sencillísima. Es Le Gallic. No se ha dado a sí mismo una doctrina, sino que la ha recibido. También ante él se alza la muerte. Aquella doctrina tradicional le permite aceptarla en el acto, hacer de ella materia para su esfuerzo, convertirla en ocasión de enriquecimiento para él y para los demás. Su psiquismo sentimental se adapta a ella, puesto que mediante su

[90] *Opus cit.,* pág. 235.

doctrina puede ofrendar sus dolores, ofrendar su agonía, con la convicción de la reversibilidad de su holocausto sobre los seres amados. Advierte que la salvación consiste en conservar vivo lo mejor de su ser. Su resignación es entusiasmo, alegría, amor. Para un Ortegue, la muerte es un fenómeno que tiene algo de catástrofe, de emboscada y de absurdo. Para Le Gallic, es una realización, un perfeccionamiento. ¿Qué deducir de aquí? El novelista nos responde como el más vulgar de los pragmatistas: "Que de las dos hipótesis acerca de la muerte que he visto llevadas a la práctica en estos dos hombres, una es *utilizable* y la otra no lo es".[91] No se pregunta cuál de las dos hipótesis es verdadera. Se conforma con hablar de la utilidad de una doctrina, sin advertir que lo útil tiene siempre carácter de medio. Antes y por encima del problema de la utilidad está el problema de la verdad. Si no sabemos qué es lo verdadero y qué es lo bueno, no podremos saber qué es lo útil. Pero Paúl Bourget estaba bajo la influencia de William James, cuando escribió "El sentido de la Muerte." Puedo comprender, al menos, que la muerte no tiene sentido (en su doble valor de *significación* y de *dirección),* si no es más que un fin; y lo tiene si es un sacrificio. Ante tantos soldados "desaparecidos", preciso es que exista *alguien* que reciba los sacrificados, "un espíritu susceptible de registrar el acto que el hombre realiza por el hombre, cuando ese acto no da resultado alguno y nadie lo conoce. Si ese testigo de las abnegaciones desconocidas e ineficientes no existe, tales abnegaciones serán como si jamás hubieran existido. Todo en nosotros se rebela contra ese supuesto.[92]

La novela de Paúl Bourget nos lleva a contemplar la plenitud moral de una agonía y la desolación heroica, pero árida, de la otra. Pretende —así me parece al menos- desmentir *experimentalmente* a los incrédulos, anticipando, imaginativamente, dos tipos de muerte.

3. La Muerte Abierta y Confiada de un Vagabundo

[91] *Opus. cit.,* pág. 241.

[92] *Opus. cit.,* pág. 243.

La vida del vagabundo Knulp, como la de cualquier otro organismo, concluye por cansarse y acabarse. Ha vivido una existencia libre, desordenada, solitaria, pero no exenta de rasgos bellos y nobles. No vamos a narrar su vida de vagabundo. Nos basta saber que es un hombre que no se asienta, definitivamente, en ninguna parte. A mí me parece que Hermann Hesse ha querido simbolizar, en ese vagabundo, nuestro "status viatoris". Knulp es un ser en camino. No tan sólo porque se pase, gran parte de su existencia, en los caminos. Se trata de algo más radical: su ser mismo se sabe en tránsito. Hay que perecer y ser enterrado. Pero también las flores mueren cuando llegan las nieblas. Acaso la muerte sea el principio de una primavera en que nuestro ser, transmutado, reflorecido, ya no se marchita nunca, Knulp evoca la muerte con naturalidad y dulzura. Presiente que va a morir pronto. Por eso quiere gustar, una vez más, de la luz y del aroma, de los rumores y ruidos de su tierra. Cuando se sabe que se va a morir, se aman más las cosas familiares$_3$ la aldea natal, "los sombreados castaños penetrados por los rayos del sol, los tristes vuelos de mariposas tardías sobre los muros de la ciudad, el sentido de los cuatro chorros de agua de la fontana del mercado, el olor a vino junto con el martillar sobre madera proveniente de las abovedadas bodegas donde se construyen toneles de vino, los bien conocidos nombres de calles y callejuelas. . ."[93] El vagabundo, que no tiene propiedades, goza al reconocerlo todo, al recordar los antiguos lazos de amistad que lo ligaban a cada esquina de la ciudad, a cada guardacantón, a la fuentecilla de una vieja casa y al pequeño puentecillo. Nada le había pedido a la vida. Se había quedado al margen, "como vagabundo y espectador de gorra, mimado en los buenos años de su juventud, solo en la enfermedad y en la vejez". Pero no se queja; todo le parece bien, puesto que está solo y no constituye carga para nadie.

Por el camino ascendente que lleva al monte, marcha, marcha en busca o en espera de la muerte. A un picapedrero —amigos de otros tiempos— le dice, al tropezarse con él en el camino, que va a Roma, a ver al Papa. El

[93] Hermann Hesse, *Tres momentos de una vida,* pág. 123 Santiago-Rueda Editor Buenos Aires.

picapedrero le recrimina por no haber llegado a ser lo que pudo y debió ser. "Poseías condiciones innatas, mejores que las de los otros; y sin embargo, nada has hecho con ellas." Knulp sonríe y palmotea cordialmente a su camarada.

"—Ya veremos, Schaible. Tal vez el buen Dios no me pregunte en modo alguno: '¿Por qué no has llegado a ser juez?'; quizás sólo me diga: ¡Ah!, ¿ya estás de nuevo aquí, cabeza de chorlito?' y me dé allá arriba un trabajo liviano, como cuidar niños, por ejemplo, o algo de ese género."[94] Pero al proseguir su camino se apodera de él un sentimiento de desconsuelo. El caos y la inutilidad de su vida fracasada se le presenta como un espinoso camino cubierto de zarzas. Mortalmente cansado y desfallecido, Knulp imagina que hablaba continuamente con el buen Dios. Y hablaba sin temor, porque sabía que Dios no podría hacerle daño, de la falta de objeto de su vida. "En aquella época —no cesaba de replicar Knulp—, en aquella época, cuando yo tenía catorce años ocurrió todo, cuando Franziska me dejó plantado. De no haberme pasado eso, todo habría podido ser muy distinto. Sí, algo reventó en mí aquella vez, algo se echó a perder irremediablemente en mi ser y desde entonces ya nunca más pude recobrarme. . ." Pero Dios no dejaba de sonreír, aunque a veces su rostro se desvanecía por completo entre remolinos de nieve. Le sonreía y le consolaba recordándole las horas felices y alegres de su juventud. Knulp se detuvo un instante para recobrar el aliento y para escupir dos pequeñas manchas de sangre sobre la nieve; pero Dios apareció de nuevo de improviso y respondió:

"—Dime, Knulp, ¿no serás acaso un poco ingrato? No puedo menos que reírme al pensar en lo olvidadizo que eres. . ." Knulp comenzó a lamentarse otra vez. " ¡Qué mal hombre fui! Desde el momento en que murió Lisabeth, yo no debí haber seguido viviendo ni un minuto más." Pero Dios no lo dejó que continuara hablando, lo contempló con sus claros ojos resplandecientes y le hizo reflexionar: cierto que le causó daño a Lisabeth, pero le dio más cosas tiernas y bellas que males; además, ella en ningún momento se enfadó con él.

[94] *Opus. cit.,* pág. 133.

Tal parece como si Dios quisiera poner en paz, definitivamente, el alma arrepentida del vagabundo. ¿A qué lamentarse ya? Nada podía haber sido de modo distinto de como fue. Knulp no había tenido vocación para el matrimonio y para el oficio fijo. Hubiera escapado muy pronto de su hogar para dormir en el bosque con los zorros, para poner trampas a los pájaros y domesticar a las lagartijas. Ahora —vacilando y tambaleándose de cansancio— pensaba que su vida, en realidad, había sido mucho mejor de lo que creyera. Asentía a todo cuanto Dios le manifestaba y sentíase lleno de reconocimiento.

"—Mira —siguió diciendo Dios—, precisamente te necesitaba tal como fuiste y no de otra manera. En mi nombre erraste por los caminos para infundir en las gentes sedentarias y establecidas en un lugar, un poco de nostalgia por la libertad que tú representabas. En mi nombre hiciste tonterías y sufriste las burlas de los otros; pero piensa que yo mismo era objeto de esas burlas y del amor que despertabas. Porque tú eres mi hijo y hermano, un trozo de mí mismo, de suerte que nada gustaste ni nada sufriste que yo mismo no haya gustado y sufrido."[95]

En verdad, así era y el vagabundo siempre lo supo. Se tendió entonces en la nieve cerrando los ojos para dormir un poquito. Sus ojos ardientes sonreían y sus miembros se habían hecho extremadamente livianos. Volvió a oír la voz de Dios:

"—¿De modo que ya no te quejas de nada? —preguntó la voz de Dios. —No, de nada —repuso Knulp sonriendo tímidamente.

— ¿Entonces todo está bien? ¿Todo es como debía ser?

—Sí, —asintió Knulp, todo es como debía ser."[96] Antes de morir, Knulp se arrepiente, asume toda su vida y acepta, con íntima conformidad, su destino. Es la muerte ejemplar de un sencillo peregrino de lo absoluto. Pudo haber errado mucho durante su vida, pero a la hora de la muerte sabe morir

[95] *Opus. cit.* Pág. 140.

[96] *Opus. cit.,* pág. 140.

abiertamente, en plena conformidad con el buen Dios» Tal vez, -aunque nada de eso nos diga el novelista— no deseaba presentarse ante Dios con las manos vacías. Es un hombre humilde que se sabe pecador. Acepta su muerte no sólo con resignación, sino con alegría. Y esta aceptación le configura su realidad humana de un modo magnífico. De no haber muerto como murió, sería un vagabundo más, perdido en el sino trágico. Pero fue autor, paridor, de su propia muerte esperanzada y esperanzadora. Pasó el trance en soledad. Y, sin embargo, no pudo tener mejor compañía moral. ¡Cuánta esperanza en la misericordia de Dios nos infunde la muerte del vagabundo Knulp! Su conmovedora entrega confiada contrasta, radicalmente, con la muerte —desesperada, horrible— de Félix, el personaje de Schnitzler.

4. La Muerte de Virgilio

Hermann Broch nos ha dado, con su novela *"La muerte de Virgilio",* "la obra cumbre de la literatura alemana en exilio, la obra más perfecta en idioma alemán de los últimos cuarenta años", al decir de Thomas Mann. Dejemos a un lado el vuelo lírico y la perfección idiomática de este original poema en prosa, para centrar nuestro examen en el tema de la muerte.

La novela consta de cuatro capítulos: I. Agua, (El arribo.) II. Fuego, (El descenso.) III. Tierra, (La espera») IV. Aire, (El retomo») Alguien ha observado que estos capítulos recuerdan los movimientos de una sinfonía. A la hora del crepúsculo, la flota imperial arriba al puerto de Brindis. El poeta Virgilio, gravemente enfermo, viaja en uno de los barcos. Se le ha recogido en Grecia, donde Virgilio esperaba terminar la Eneida bajo el cielo favorable de Hornero. Sabe que va a morir y ha perdido toda esperanza de llegar al milagro del co-nocimiento. El poeta es conducido en una silla de manos por los barrios más miserables. Le precede, con una antorcha, un adolescente llamado Lisanias que dice haber venido de Grecia. La figura de Lisanias —conciencia de Virgilio — le advierte que su camino es la poesía y que su meta está detrás de la poesía. La figura de Plocia, amante del poeta, representa la fuerza del amor y de la gracia. En la novela hay visiones torturantes en noches de soledad,

monólogos alucinante y diálogos de Virgilio con el emperador Octaviano, con Alejo, con Plocio y con Lucio…

Virgilio "sentía su cuerpo y su vida física (que ya desde muchos años a duras penas podía reconocer como algo suyo) semejantes a un solo recuerdo nostálgico y regustado de la liberación por la que se había sentido colmado".[97]Las fuerzas ineludibles de la vida le habían hecho renunciar a la esperanza en "el milagro del conocimiento y en la salvación por el conocimiento", Se había dejado llevar por el destino y el destino lo llevaba al final. Sólo le quedaba reservada la única sencillez: la de morir. El populacho —descenso de los hombres a plebe de gran ciudad con la consecuente transformación del hombre en lo contra-humano— le injuriaba cuando sobre la levantada litera iba al cuarto de enfermo que le tenían destinado. Había llegado a ser un anciano, más viejo que sus años, porque sentía en él toda caducidad y toda descomposición. En las orillas de noches y más noches, que pasaron ruidosas, sintió siempre temor de la vida y temor de la muerte. Sólo el moribundo reconoce la comunidad, reconoce el amor, reconoce el interregno. Lo importante, ahora, era quedar solo para recoger una vez más todo el ser en sí. El poeta atisbaba la muerte. Comprendía que toda su vida había sido un continuo acechar el desarrollo de la muerte, del germen de la muerte que desde el principio está puesto en toda vida y la apaga. Por eso había desistido de las otras profesiones y había llegado a la más rara de todas las actividades humanas: a la poesía. Porque sólo la poesía sirve para el conocimiento de la muerte. "Sólo aquel que vive en el interregno de la despedida —Oh, estaba ya tras él y no había retorno—, sólo aquel que persiste en la orilla del río, lejos de la fuente, lejos de la desembocadura en el crepúsculo, sólo éste intuye la muerte, sólo éste es prisionero de la muerte y, sirviendo a la muerte, se asemeja al sacerdote que por su oficio, por su oficio de sacerdote que está por sobre la profesión personal, intermediario entre e! arriba y el abajo, obligado al

[97] Hermann Broch, *La Muerte de Virgilio,* Ediciones Peuser, pág. 12.

servicio de la muerte y con ello está designado en un interregno de la despedida también."[98]

Llevando la muerte, Virgilio sentía un incendio de vida, una necesidad de respiración, una necesidad del soplo vital de las criaturas, una nostalgia de lo visible, de lo visible del mundo, de lo respirable en la certidumbre de todo lo visible. En la tierra buscaba su fuerza de renovación. "Desde el hombre partirá el impulso para traspasar los límites." Pero "estaba en la vacuidad del universo", humillado a la fatalidad de su contrición. Creía haber fracasado como poeta. Tenía el deber de esforzarse por la verdad de sí mismo y por la verdad del ser en general. Súbitamente aflora una decisión: "—Es mi última voluntad. Plocio, que tú y Lucio, indeclinablemente, queméis la *Eneida.* . . No podéis negármelo. . ." Al César le dice con tristeza: "Toda vida humana y toda obra humana llevan consigo oculto un resto no realizado; esta suerte no ha tocado a todos.—"[99] Cuando Octaviano le pregunta por qué quiere destruir la *Eneida,* Virgilio contesta que no ha alcanzado su meta. No ha dado ni siquiera el comienzo de un primer paso hacia el conocimiento.

"—Entonces debo preguntarte una vez más, Virgilio, a qué meta tendías con tu poesía, si no debía ser el conocimiento de la vida.

"—El conocimiento de la muerte.

"Había sido como un reencontrar, como un reconocer, como una iluminación retornante, y eso fue dicho rápidamente, como si saliera de una iluminación.

"Hubo una pausa; el lento y leve oscilar sísmico del ser se mantenía, sin que el César le prestara aún atención, y más bien parecía sorprendido por lo que había oído. Y tardó bastante en contestar:

"—La Muerte pertenece a la vida; el que conoce a la vida conoce también a la muerte.

---

[98] *Opus. cit.,* pág. 88.

[99] *Opus. cit.,* pág. 344.

"—¿Era esto exacto? Sonaba como verdad y sin embargo no era verdad o no lo era ya:

"—No ha habido en toda mi vida un solo instante, Octaviano, que no hubiera querido retener, pero tampoco ninguno en el cual no hubiese querido morir."[100]

Tantas muertes le tocó ver al César que le parecía que "la vida es tan poca cosa como la muerte: lleva a la muerte y ambas son nada. . ." "El César era ambicioso, hablaba siempre de la gloria, aspiraba a la gloria y por eso no se podía decirle —a él naturalmente aún menos que a Lucio— que la gloria, aunque sobreviva a la muerte, no elimina a la muerte, que el camino de la gloria es terreno, más acá del límite y sin conocimiento, un camino de la apariencia, de la inversión y de la ebriedad, un camino de la desventura." Virgilio, en cambio se preocupaba porque iba a morir y nada sabía de la muerte. ¿Cómo llegar a una interpretación de ser sin una experiencia directa de la muerte? Lo absoluto está oculto en la muerte; del más grave estrago de la muerte ha de venir la salvación, la eliminación de la muerte. . . El arte nada puede ya, no puede eliminar a la muerte. ¿Y la vida? ¿No debía llamarse en justicia la muerte? Sólo el amor supera y atraviesa los propios límites. Plocio se lo dice: "aquel que ama está más allá de su límite".

Procediendo de los infinitos y tendiendo al infinito, el poeta agonizante continuaba su viaje, firme y severo en su dirección, guiado por mano segura. Ya no había más ninguna dualidad en la nueva unidad dual, lo dividido en dos se había cerrado en un acontecer de unidad nunca más divisible. En la inconmensurable angustia del saber, la nada colmó la oquedad y fue el todo. "En amoroso conocimiento, el Verbo asumió la nostalgia del corazón y la de la mente en gran comunidad, fue él mismo no caducidad gracias a su necesidad, asumiendo la nostalgia del huésped para que se convirtiera en hijo, cumplida su misión."[101] Y al final de la novela —o del magno poema en prosa— "el Verbo

[100] *Opus cit.,* pág. 351.

[101] *Opus cit.,* pág. 529.

flotaba sobre el todo, flotaba sobre la nada, flotaba más allá de lo expresable y lo inexpresable, y él, invadido por el Verbo y encerrado en el zumbido, flotaba con el Verbo, mientras cuanto más el Verbo lo envolvía, cuanto más él penetraba en el fluyente sonido y era penetrado por él, tanto más inalcanzable y grande, tanto más pesado y huyente se tomó el Verbo, un mar flotante, un fuego flotante, pesado como el mar y leve como el mar, Verbo siempre, sin embargo; él no pudo retenerlo y no debió retenerlo; eso era inconcebiblemente inefable para él, porque estaba más allá del idioma".[102] Hasta este límite podemos acompañar al alma virgiliana. El resto es silencio y es misterio. Silencio esperanzado y misterio acogedor.

Capítulo 8

El Suicidio

1. El problema del suicidio. 2. Examen moral del suicidio.

1. El problema del suicidio

El problema del suicidio se reduce al problema del sentido o sinsentido de la vida. ¿Existencia absurda o sentido existencial? He aquí la interrogación decisiva. Acaso no exagere, como aparenta, Albert Camus, cuando asegura: "No hay más que un problema filosófico ver-laderamente serio: el suicidio.

[102] *Opus cit.,* pág. 530.

Juzgar que la vida vale o no vale la pena de que se la viva es responder a la pregunta fundamental de la filosofía. Las demás, si el mundo tiene tres dimensiones, si el espíritu tiene nueve o doce categorías, vienen a continuación. Se trata de juegos; primeramente hay que responder."[103] Pero el caso es que no responde. No podría responder, dados sus presupuestos. Se limita a decir que matarse, en cierto sentido, "es confesar que se ha sido sobrepasado por la vida o que no se comprende ésta".[104] ¿Lo absurdo impone la muerte? La pregunta que se formula Camus no tiene respuesta. Si se parte de lo absurdo, resulta igualmente absurdo vivir que suicidarse. En vano hablará de una 'libertad absurda" y de un "suicidio filosófico": su suicidio. El mito de Sísifo no satisface. La victoria absurda no es victoria.

Al preguntarse si el hombre tiene obligaciones para consigo, se está preguntando, implícitamente, si tiene o no tiene la obligación de conservar su vida. El problema del suicidio es un problema moral. ¿Perturba el orden moral un suicidio? ¿Se puede destruir una vida sobre la cual no se tiene dominio? Si somos usufructuarios de la vida, ¿podemos disponer de su nuda propiedad? ¿Nos hemos dado la vida? ¿Acaso las funciones de la vida dependen de nuestro pensamiento y de nuestra voluntad? ¿Carecerán de sentido el instinto de conservación y el horror a la muerte? Con una mínima duda sobre la existencia del más allá, ¿no resulta una temeridad y una insensatez anular una vida que se nos dio? Si el problema del suicidio es un problema moral, se impone un examen ético de la cuestión planteada.

2. Examen moral del suicidio

Si hay un instinto de conservación, si existe una inclinación natural a vivir, ¿por qué se suicidan los hombres? Porque el hombre como ser librevolente, a diferencia del animal, tiene la posibilidad de privarse de su vida. Los animales no se suicidan. Luego, el suicidio hay que explicarlo más allá de la animalidad pura.

---

[103] Albert Camus, *El Mito de Sísifo -El hombre rebelde*, pág. 13, Editorial Losada, S.A.

[104] *Opus. cit.,* pág. 15.

"Sobre cada tumba de suicida —escribe Alfonso Reyes— debiera abrirse una información a perpetuidad. Sobre cada uno, escribirse un grueso volumen de investigaciones cuidadosas: así conviene al valor de la vida y a la orientación de nuestras almas."[105] El suicidio se ha dado, y se sigue dando, en todos los pueblos y en todas las épocas. Trátase de una tentación universal. Cuando la existencia se angosta, cuando los propósitos se truncan y oprimen los sufrimientos, el hombre puede llegar a quitarse su vida. No vamos a recurrir al gastado y deleznable argumento de que el suicida es un cobarde, un "pobre diablo". El suicidio exige una buena dosis de valor y una absoluta firmeza. Claro está que el suicida hubiese demostrado más valor si hubiese continuado viviendo a pesar de todo. Pero no podemos calificar de "pobres diablos" a Catón, Aníbal, Bruto, Zenón, Kleist, Weininger, Zweig. . . Por unos o por otros motivos, no quisieron seguir viviendo y mostraron una decidida voluntad de morir. El problema de éstos y de todos los otros suicidios es moral. Podemos suicidarnos, pero ¿es lícito suicidarse? Séneca ha tratado de justificar el suicidio diciendo: "Tú no debes vivir regido por la necesidad, puesto que no existe, para tí, alguna necesidad de vivir." Parte -falso supuesto- de una absoluta autonomía del ser radical. Proclama el suicidio como una "vía liberationis". Detrás de su precepto está una libertad indeterminada, vacía. Piensa que el hombre se realiza y llega a la plenitud por sí solo. Y termina, consecuentemente, en el suicidio. Es el caso de Kirillov -el personaje de Dostoievski que se ha vuelto clásico en los estudios sobre el suicidio— cuya muerte pretende demostrar una "nueva y terrible libertad": suicidarse sin ninguna razón, solamente para afirmar su libertad. Y como no cree en Dios, decide en su insana pasión de autodeificarse por la libertad, acabar con su vida. Con su suicidio nos muestra, antes que Sartre, "la pasión inútil de ser Dios". Esta tentación de rebelarse contra la vida —y contra quien hace que haya vida, en última instancia— es el motivo fundamental de los suicidas. Lo demás es secundario. No nos detendremos a considerar, en consecuencia, las diversas formas de suicidio (que Sciacca denomina "fundamentales", pero que

[105] Alfonso Reyes, *Obras Completas,* Tomo III, *El Suicida.* Pág. 229, Fondo de Cultura Económica.

a nosotros nos parecen meras variantes del motivo primordial que acabamos de aducir). El suicidio por "extravío" (fracaso) y el suicidio de "puro prestigio" (por la "gloria"); el suicidio "estético" (inmovilidad negativa) y el suicidio "metafísico" (desprecio a la heteronomía y absolutez de la relativa libertad); testimonian, por igual, una falta de fidelidad al valor de la vida. Y esta falta de fidelidad al valor de la vida es una deslealtad al Señor de la vida y de la muerte. Detengámonos a examinar cuidadosamente, desde el punto de vista moral, los argumentos que prueban la ilicitud del suicidio.

Ante todo, habrá que decir que el suicidio no es una clase de muerte cualquiera, un simple hecho, sino un acto humano. Entre el hecho de no huir de la muerte y el acto de darse la muerte, existe una distinción esencial. El acto de darse la muerte involucra una triple ofensa: 1) contra Dios, 2) contra sí mismo, 3) contra la sociedad. Expongamos los argumentos de Santo Tomás con sus propias palabras:

"Es absolutamente ilícito suicidarse, por tres razones: primera, porque todo ser se ama naturalmente a sí mismo, y a esto se debe el que todo ser se conserve naturalmente en la existencia y resista cuanto sea capaz lo que podría destruirle. Por tal motivo, el que alguien se dé muerte es contrario a la inclinación natural v a la caridad por la que uno debe amarse a sí mismo; de ahí que el suicidarse sea pecado mortal, por ir contra la ley natural y contra la caridad.

"Segunda, porque cada parte, en cuanto tal, es algo del todo; y un hombre cualquiera es parte de la comunidad, y, por lo tanto, todo lo que él es pertenece a la sociedad: luego, el que se suicida hace injuria a la comunidad, como Aristóteles indicó.

"Tercera, porque la vida es un don dado al hombre por Dios y sujeto a su divina potestad, que mata y hace vivir. Y, por tanto, el que se priva a sí mismo de la vida peca contra Dios, como el que mata a un siervo ajeno peca contra el señor, de quien es siervo; o como peca el que se apropia la facultad de juzgar una causa que no le está encomendada, pues sólo a Dios pertenece

el juicio de la muerte y de la vida, según el texto del Deuteronomio: "Yo quitaré la vida y yo haré vivir."[106]

Pablo Luis Landsberg ha intentado destruir los argumentos de Santo Tomás, en su estudio publicado originalmente en francés: "Probleme moral du suicide." Traduzcamos la parte central de su argumentación: "si el suicidio, en todos los casos, fuese contra la inclinación del hombre, no existiría o existiría solamente en casos raros y patológicos en extremo. Yo no puedo comprender cómo podría ser contra la ley natural una cosa que se encuentra practicada, aceptada y a menudo glorificada, en todos los pueblos no cristianos. El suicidio no es contrario a la naturaleza humana, ¡lejos de eso! La voluntad de vida del animal humano no es ni ilimitada ni incondicional. Resta saber si el suicidio debe ser, en todos los casos, contrario al amor que nos debemos a nosotros mismos". Y líneas delante, agrega: "Privarse de un bien relativo, para evitar un mal mayor, como la pérdida del honor o de la libertad, no es un acto que se dirige contra nosotros mismos." El suicida "se mata por un amor demasiado grande de sí mismo".[107]

Con todo el respeto que nos merece la figura de Pablo Luis Landsberg, nos parece que malinterpretó y juzgó ligeramente a Santo Tomás. He aquí nuestras objeciones:

1. Porque el hombre tiene libre albedrío puede contrariar sus inclinaciones naturales. Scheler ha dicho que el hombre es el único animal que le puede decir "no" a la naturaleza. Pero el hecho de la libertad no destruye el hecho de la inclinación universal a la vida. Santo Tomás habla —y con razón— de que todo ser se ama naturalmente a sí mismo y a todo esto se debe la inclinación natural a conservarla. Siglos más tarde, Spinoza dirá que "todo ser en cuanto es, tiende a perseverar en su ser". Y nosotros hemos afirmado que en el caso del hombre no basta el conato espinoziano. *Todo hombre en cuanto*

[106] Santo Tomás, *Suma Teológica,* 2-2 q. 64 a 5, Tomo VIII de la edición bilingüe B. A.C.

[107] Pablo Luis Landsberg, Véase: *Essai sur l´experience de la mort suiv idu problema du suicide",* págs.. 132 y 133, Editiones du Seuil.

es -podríamos decirlo para formular una ley metafísica— tiende a ser en plenitud. El suicida, pese a su radical error, confirma la ley. Quería ser y seguir siendo más, pero como no puede llegar a la plenitud anhelante, se priva de la vida en espera de acabar con una vida que le carece insoportable.

2. El hecho de que el suicidio se encuentre practicado, aceptado y a menudo glorificado, en los pueblos no cristianos, no basta para que no vulnere el Derecho Natural. También los sacrificios humanos y la poliandria han sido aceptados, practicados y acaso glorificados en varios pueblos. ¿Significa esta práctica una derogación al Derecho Natural? De ninguna manera. La norma no pierde su vigencia porque los hechos la contraríen. El Derecho Natural es un conjunto de principios normativos —no un código detallado de normas— cognoscibles por la sola razón y congruentes con la naturaleza social del hombre. Resulta evidente el hecho de que no soy dueño de mi vida ni dueño de la vida de los demás. En consecuencia, es ilícito el suicidio y el homicidio.

3. Al afirmar Landsberg que el suicida se priva de un bien relativo la vida) para evitar un mal mayor (pérdida del honor o de la libertad), no parece advertir que está usurpando el derecho primario de Dios sobre la vida. Deja entrever la soberbia del suicida cuando dice que "se mata por un amor demasiado grande de sí mismo". Amor desordenado que no soluciona los dolores, las decepciones y los fracasos sino que los agrava irreparablemente. Sobreponerse a las derrotas es mucho más viril y heroico que darse un tiro o arrojarse de un edificio.

Si estamos implantados en la existencia y la vida es misión personal, el suicidio — ¡qué duda cabe!— es una deserción. Posee un carácter obviamente antisocial e implica una definitiva huida de la vida como milicia. Sobrepone la soberbia hedonista a la humildad de la cruz.

Capítulo 9

Fundamentos de la Inmortalidad Anímica Personal

1. Muerte y supervivencia. 2. La victoria sobre la muerte. 3. La allendidad para el espíritu humano. 4. Estructura ontológica de la inmortalidad anímica personal.

1. Muerte y Supervivencia

Esto constituye para todos un misterio: quien se consagra eternamente a la filosofía,
ese no aspira más que a prepararse para la muerte, más que a morir.
-

Platón

Por el contrario, el alma humana subsiste por sí misma, es creada por Dios en momento que puede ser infundida en el sujeto suficientemente dispuesto, y por su naturaleza es incorruptible e inmortal.

Santo Tomás

De la visión de las muertes ajenas pasamos a la *previsión* de la muerte propia, irrealizada aún, pero realizable. Al proponerse la imagen de nuestra futura muerte se despierta en nosotros un sentimiento de cumplimiento o de aversión. En todo caso, nuestra vida se halla inexorablemente abocada a la muerte. Pese a la preocupación y a la esperanza de prolongar todo lo posible esta existencia, sabemos con absoluta certeza que llegaremos al trance ya final de la agonía. Y es justamente este tránsito agónico, este *estar muriendo,* más que la misma muerte, el motivo de nuestra angustia v de nuestro sobresalto.

Con la agonía se opera una "metanoia" (conversión). La vida, a punto de fenecer, nos evidencia la brevedad y la vanidad de casi todos los goces y sufrimientos del pasado. La prometedora ilusión de la vida terrestre, proyectada hacia el futuro, se corta de raíz. También los que nos rodean, los descendientes y los seres más queridos, están llamados a morir. Nadie podrá escapar a la desilusión final de esta vida terrenal. La misma sociedad, que carece de un "alma colectiva", está muriendo todos los días en sus individuos.

En tanto que el cuerpo tiende al desgaste y al agotamiento, el espíritu —independiente del influjo directo material— asciende siempre en vertical, "sit venia verbo". Como espíritu, el alma puede existir y obrar sola, pero no como forma vivificadora del cuerpo. Si sólo damos crédito a los sentidos y no pasamos de sus estrechos límites, con la muerte se aniquila totalmente la existencia del hombre. Para el materialismo, que reduce al hombre a su cuerpo, todo termina con la muerte. Y efectivamente con la muerte concluye todo el aspecto vegetativo y sensitivo de la vida humana. Pero es propio de la humana mentalidad conocer lo abstracto, necesario y universal. El proceso que a ello conduce y la conciencia de la propia personalidad que acusa, se manifiestan como relativamente independientes del cuerpo. Tampoco ningún sentido orgánico es capaz, de la reflexión o autospección anímica. También el dinamismo universalista de la voluntad nos muestra, en lo humano, la esfera propia del espíritu.

Sin la inmortalidad o supervivencia, la vida humana temporal no tiene sentido alguno. "Hacer al hombre asomarse en ésta a los sublimes horizontes de lo ideal, para luego sustraerlos definitivamente sumiéndole en el abismo de la nada o de la inconciencia con la muerte del cuerpo y nivelando en el mismo siniestro destino —expresa Juan Zaragüeta— a buenos y malos, justos e injustos, es algo incomprensible con una mínima fe en la Providencia divina."[108] No sólo queremos vivir siempre sino "vivir más alto". ¿Será vano este afán, o estaremos abocados a una trasvivencia interminable, sustraída a las actuales vicisitudes?

La muerte corporal no puede afectar al espíritu. La muerte del espíritu —repugna hasta el mencionarla— es contra su propia naturaleza. Decir que no todo muere en nosotros no es afirmar que nosotros mismos dejemos de morir y seamos inmortales. El hombre no es sólo su alma. Por eso, precisamente, es mortal.

Tres actos del entendimiento humano revelan su independencia de las condiciones naturales: L el concepto abstracto que representa las cosas en su misma esencia inespacial e intemporal; 2. el juicio que une al predicado con el sujeto (piénsese en esos juicios analíticos "a priori": absolutos e irreformables); 3. el raciocinio, paso lógico de las premisas a la conclusión. Estos actos sobrepasan a la mirada de los sentidos, entrando de lleno, evidentemente, en el orden puramente inmaterial. Ahora bien, si las operaciones siguen al ser y le son proporcionadas, habiendo puesto de manifiesto que la actividad del entendimiento es inmaterial tenemos que concluir que el mismo entendimiento es inmaterial o espiritual. En otras palabras, si el objeto y el acto de la inteligencia del hombre son espirituales, esta facultad humana lo será también. Su dependencia del cuerpo es puramente extrínseca. La inteligencia no está contenida por el organismo, aunque se sirva de él. Es capaz de reflexión perfecta, es decir, volver sobre sí misma, apoderándose de su operación entera. La toma de conciencia de sí —recordemos a Hegel— es un privilegio

[108] Juan Zaragüeta, *Una Introducción Moderna a la Filosofía Escolástica,* pág. 206, publicaciones de la cátedra Francisco Suárez, Universidad de Granada, 1946.

del espíritu. También lo es el amor, la alegría y el afán de plenitud subsistencial. De la espiritualidad del alma se sigue, como corolario inmediato, su inmortalidad. Careciendo de materia y de partes sustanciales, no puede corromperse ni disgregarse. Siendo sustancial por sí misma, no puede perder su unidad individual. Santo Tomás nos enseña que después de la muerte desaparecen las funciones condicionadas del cuerpo: sentidos, imaginación, experiencia sensible, memoria y pasiones. Pero se conservan las funciones intelectuales, aunque polarizadas en otro sentido. (Véase "Suma contra gentiles", I, II, Cap. LXXXI). A la luz trabajosamente filtrada de la abstracción, sucederá una luz directa. Una vez franqueadas las barreras de este mundo, nuestra alma formará parte del mundo inteligible. Mirando hacia el interior del espíritu se reflejará en nosotros, sin mediación de lo real que ahora nos circunda, el absoluto y los otros seres superiores. El mundo de la materia no es más que un mundo de sombras en comparación con el mundo espiritual. Pero la filosofía nos puede decir bien poco de las condiciones naturales del alma después de la muerte del cuerpo.

2. La Victoria sobre la Muerte

A Juzgar según las apariencias, la prueba de hecho más fuerte, más universal, que manifiesta la deficiencia inevitable de todo pensamiento humano, es la muerte.

M. Blondel

El acto de pensar escapa, en cierto modo, al devenir, a la degradación y a la simple duración; al inteligir, inteligimos esencias extratemporales y universales. Pensamos, por ejemplo, en la superación de la muerte, en la inmortalidad. Pero ese pensamiento no puede colmar por sí mismo el anhelo de eternidad y el hambre de salvación, porque no es un Absoluto. Y sin embargo, no podemos prescindir del anhelo. ¿Cómo explicar este "déficit"?

Es en la vida temporal -válganos la expresión- donde germina la vida eterna. Por la certeza moral que tenemos de la inmortalidad, se nos hace posible —y comprensible— la muerte. Los animales no tienen anhelo de eternidad porque no tienen idea de la muerte. Los hombres vivimos una vida

biológica que se cansa y se acaba, como la de cualquier animal. Pero además existimos con una existencia espiritual que se proyecta más allá del límite físico, del con-fin biológico. La muerte aprieta nuestro existir y nos urge a realizar nuestra tarea, pero no puede impedirnos que actuemos para ser con un sentido de perennidad. Por una parte, la perspectiva de la muerte se nos presenta como la última oportunidad para ratificar o anular una vida; por otra, esta hora suprema se nos ofrece como un último peligro de desesperación y de terror final.

Como espíritu encarnado —y a causa precisamente de su existencia espiritual— el hombre no puede ni quiere morirse. El cansancio del cuerpo no trae aparejado el cansancio del espíritu. Sabe que ha de morir porque se sabe —saboreándose— a muerte corporal. Pero sabe también que lo que de inmortal hay en él no puede ser alcanzado por la muerte biológica. La misma muerte nos induce, en ocasiones, a reforzar nuestra convicción de inmortales en el espíritu. Aún así, quisiéramos retardar la hora suprema, alejar a la muerte, para cumplir dignamente la propia vocación y para hacer más méritos. No deseamos presentarnos ante Dios con las manos vacías. Hacemos proyectos con ánimo de victoria sobre la muerte. Nuestros hijos y nuestras obras llevarán algo nuestro. No podemos resignarnos a dejar de ser después de haber sido, después de haber probado la existencia. La nada pre-natal no llega a preocuparnos por la sencilla razón de que antes no habíamos probado el ser.

Vivimos —si vivimos auténticamente— en la antesala del más allá. Este estado de espera nos hace vivir la idea de la muerte propia y ajena. Y es claro que el estar en presencia de la muerte equivale, para un teísta, al estar en presencia de Dios. De ahí que la presencia de la muerte tenga ese carácter terrible que inspira temor. La superación gozosa por la esperanza de un más allá en que vivamos plenamente, no hace desaparecer, por completo, el temor a la hora suprema. Aun los más grandes santos han temido el momento del morir, con todos los peligros que le son inherentes.

Todo hombre que se enfrenta a la muerte con el ánimo de vencerla debe pensar, por lo pronto, que va a morir su propia muerte, su muerte personalísima, única, intransferible. No se trata de un accidente impersonal que me acaece por coincidencia, sino de una muerte que no podría ser de nadie más porque me pertenece como me pertenece mi destino. Una vida que se vive como preparación para la muerte no se siente sorprendida por la llegada de la muerte, que ya esperaba de un modo familiar. Se pasará el trance en la soledad humana propia del agonizante, pero habrá una compañía moral del expirante con su Dios y con sus seres queridos. Sabe, como hombre preparado para la muerte, que muere no porque esté enfermo —mero resultante— sino porque vive. "Desde que naciste —advierte Séneca— eres llevado a la muerte." La vida nos huye y la muerte nos persigue. ¿Por qué no aceptarla entonces resignadamente? Ante ella se acaba nuestro poder. Nada pueden contra la muerte nuestro pensamiento y nuestra acción. Y sin embargo hay un medio de vencerla: haciéndola nuestra, voluntariamente nuestra. . . no se trata de una intrusa, sino de una realidad humana que nos configura. Después de ella quedaremos libres de las angustias, miserias y peligros de esta vida. ¿Dónde está la victoria de la muerte, cuando un San Juan de la Cruz nos trastrueca radicalmente el sentido de esta vida que no es verdadera vida?

Esta vida que yo vivo
es privación de vivir
y así, es continuo morir
hasta que viva contigo.
Oye, mi Dios, lo que digo:
que esta vida no la quiero
que muero porque no muero.

Estamos a la espera de un más allá presentido. Vivimos, mientras tanto, en tensión por la "allendidad" definitiva. Abiertos a lo imprevisible, sentimos hambre de salvación. Aunque ocupados en menesteres particulares, nuestras tareas concretas no absorben la totalidad de nuestra existencia,

manteniéndonos en disponibilidad con relación al fondo de la realidad "abarcante" y "religante". Nuestra confianza está fundada en la verdad. Pero, ¿qué es lo que esperamos? Por de pronto esperamos seguir siendo, no dejar de ser, y. , . ¿algo más? Sí. Esperamos siempre, mientras vivimos, ser algo más. Esperamos en nuestro "status viatoris", una perfección, una plenitud, de la cual carecemos por ahora. Somos, pero no somos plenamente. Somos seres hacia la salvación, no somos seres salvados. Saboreamos tiempos de aproximación a la plenitud o tiempos de fracasos. Coesperamos porque convivimos. Bien dice Gabriel Marcel, en fórmula feliz: "Yo espero en ti para nosotros". Esperamos con los otros y para un nos-otros que incluye los otros. Y esperamos "en" y "con" el universo. La espera es nuestra prueba.

El "más allá de nuestra espera no está en el espacio y en el tiempo. Por eso, justamente, le denominamos más allá". Más allá del tiempo y más allá del espacio pensamos en una vida per-durable que nos representamos o imaginamos imperfectamente. El anhelo natural de una vida feliz incrustado en lo más profundo de la conciencia, imprime ruta y sentido a esta "menos-vida" que marcha$_s$ en su afán de "más-vida", al descubrimiento en lo alto de un Dios personal.

El pensamiento del premio y del castigo —coronación del sentimiento íntimo de nuestra libertad— fundamenta, moralmente hablando, la certeza en el más allá. Si existe un Dios personal y omnisciente —justiciero supremo de la vida moral— tiene que haber una correspondencia, en la allendidad, entre servicio y felicidad eterna. La verdadera totalidad del hombre no reside en un cuerpo que se marchita; radica en ese fundamento anímico con su núcleo inmortal.

3. La Allendidad para el Espíritu Humano

"Cierto que no sabemos sondearnos a nosotros mismos. Pero ¡hay tantos momentos, en que nos sentimos inmortales! Momentos de contemplación religiosa, filosófica, científica, artística, momentos de éxtasis, fuera del

pensamiento, fuera del tiempo y hasta fuera de nuestro objeto, en el amor; momentos de poesía a la vista de la naturaleza, en unión con las fuerzas eternas momentos de heroísmo en que se tiene la sensación de que puede uno confiarse a la suerte y que la grande vida no muere nunca; todo esto dice interiormente nuestro ser, y esto es lo que decía también un soldado de la gran guerra: ¿qué puede contra la inmortalidad una bala en el corazón?"[109] Estas palabras del padre Sertillanges ejemplifican ese sentimiento de eternidad inscrito en nuestros espíritus e impreso en todos nuestros pasos de peregrinos.

No tiene sentido preguntarse a dónde van las almas después de la muerte. El espíritu, desligado del cuerpo, no ocupa lugar. Se trata de un cambio de estado, no de un cambio de ubicación. Un cambio de estado posible desde el momento en que "la vida psíquica es mucho más rica que todas las posibles combinaciones de los movimientos cerebrales." L. Busse, E. Becher y H. Driesch han demostrado que es imposible el "reconocimiento" de las figuras geométricas más sencillas sólo por cualquier mecanismo cerebral, si estas figuras están invertidas o si de ellas se hacen figuras combinadas. Ellos han probado, además, que estas figuras no pueden ser conservadas en el cerebro como "engramas". (Véase del sabio lituano José Macenis: "El hombre, ¿un enigma?")

El problema de la supervivencia es el más urgente y fundamental de todos los problemas metafísicos del hombre. De él se han ocupado, a lo largo de los siglos, teólogos, filósofos y poetas. El hombre primitivo se inquietó por el cadáver de su semejante porque tenía la convicción de que una realidad inmaterial —que exige cuidado y respeto— sobrevivía a la muerte fisiológica. Celtas, germanos y nórdicos; egipcios, asirios, persas y griegos; etruscos y romanos; judíos y cristianos, todos, sin excepción, han creído en el más allá. En todos los pueblos y en todos los tiempos ha habido una convicción de la supervivencia del espíritu humano. Si no hubiera otras pruebas de la inmortalidad del alma, la continuidad maravillosa de su tradición a través de

[109] A.D. Sertillanges, O.P., *Catecismo de los incrédulos* pág. 334-335, Editorial Excelsa.

épocas históricas y civilizaciones tan diferentes, bastaría para acreditar que la idea de que se trata responde a una auténtica exigencia del pensamiento y de la realidad humana.

Se ha dicho que el recuerdo que se tiene del desaparecido es una forma de inmortalidad. "El hombre deja, en efecto, siempre algo de su humanidad particular en las cosas en torno, y a veces deja depositada en ellas una tal impronta, que la humanidad puede vivir más plenamente gracias a lo que tal persona ha sido y hecho. La memoria es entonces —asegura José Ferrater Mora— un primer y efectivo triunfo sobre lo mortal y lo efímero, porque lo que se recuerda, una vez más, es la persona y el flotar de ésta en el recuerdo esencialmente distinto de las imágenes que los hombres poseen de las cosas que han desaparecido para siempre."[110] Es cierto que el paso del hombre por la tierra deja su huella. La desaparición de un ser humano deja su impronta en los demás. Y hasta puede hablarse de una presencia ausente. Pero la simple memoria de lo que ha sido una persona no hace vivir, propia y rigurosamente, a esa persona desaparecida. ¿Y la fama? ¡Vano consuelo! "En ella -como escribe Fernán Pérez de Oliva en su "Diálogo de la dignidad del hombre"— muestran los hombres su gran vanidad, pues esperan el bien para cuando no han de tener sentido. ¿Qué aprovecha a los huesos sepultados la gran fama de los hechos?; ¿dónde está el sentido?, ¿dónde el pecho para recibir la gloria?, ¿dó los ojos?, dó el oír, con que el hombre coge los frutos de ser alabado? Los cuerpos en la sepultura no son diferentes de las piedras que los cubren. Allí yacen en tinieblas, libres de bien y de mal, do nada se les da que ande el hombre volando con los aires de la fama, la cual es tan incierta, que a la fin mezcla la verdad con fábulas vanas, y quita de ser conocidos los defunctos, por los nombres que tenían."[111] En conclusión: la memoria de lo que ha sido una persona y la fama que deja en las generaciones subsecuentes no es un verdadero triunfo, de esa misma persona, sobre lo mortal y lo efímero.

---

[110] José Ferrater Mora, *El Sentido de la Muerte,* pág. 293, Editorial Sudamericana.

[111] Fernán Pérez de Oliva, *Diálogo de la dignidad del hombre,* págs. 47-48. Colección Pandora, Editorial Poseidón.

El problema filosófico de la "inmortalidad del alma" se ha planteado desde la antigüedad hasta nuestros días. Para Platón, el alma es, más que inmortal, eterna. En "otro tiempo", antes de su encarnación, ha transitado por "topos uranos" contemplando el Mundo de las Ideas. La caída desde las "alturas" le ha hecho amortajarse en cuerpo humano, donde vive prisionero y en destierro. Pero no ha perdido su carácter imperecedero y puede recobrar a su muerte el Reino de las Ideas puras, a condición de que no se haya corrompido con los falsos bienes. De otro modo tendría que retornar a un organismo mortal —humano o animal— y comenzar una serie de transmigraciones (Platón debe haber tomado de la India, en alguno de sus viajes, la idea de "metempsicosis") que la mantendrán diez mil años en la tierra. Para Aristóteles, lo que sobrevive del ser humano es el intelecto "activo" —acto intelectual puro, impersonal e idéntico en todos los seres humanos— que retorna, tras la muerte del individuo, al Dios-Pensamiento del Pensamiento. Para los estoicos hay una inmortalidad impersonal, cósmica, de tipo cíclico. Para el neoplatonismo, cada alma va hacia donde ha merecido ir en consideración a la vida que ha llevado. Las mejores se subsumen en el Uno divino. Leibniz edifica una teoría de la supervivencia progresiva: la bienaventuranza de las almas es un progreso perpetuo hacia nuevos goces y nuevas plenitudes. Maine de Biran ve en el "yo" un esfuerzo organizador contra la resistencia del cuerpo, que espera el apoyo divino. Fichte piensa en "un absoluto del cual obtenemos luz y beatitud". Hegel considera que "el hombre es objeto para sí mismo, él tiene en sí un valor infinito y está destinado a la eternidad". Trátase de una eternidad impersonal de un Espíritu deviniente, de un Pensamiento que se piensa a sí mismo a través de los individuos transitorios. También William James habla de un Pensamiento trascendente, de una "conciencia madre", de un "Alma universal" —"gran reservorio psíquico"— que ayuda a los creyentes y les lleva a una vida suprahumana. Bergson apunta que cada alma tomará, después de la muerte, el nivel que le corresponda, "hasta el cual ya aquí abajo lo elevaban virtualmente la calidad y

cantidad de su esfuerzo, como el globo soltado en tierra adopta el nivel que le asignaba su densidad".

He seleccionado el pensamiento de algunos filósofos sobre la inmortalidad del alma, entre muchos otros posibles, para mostrar cómo en una o en otra forma casi todos reconocen la enorme importancia del problema metafísico de la supervivencia. Problema que nos plantea nuestra misma condición humana. Ahora, tras la consideración histórica del problema, cabe, para concluir, escrutar los fundamentos ontológicos de la inmortalidad anímica personal.

4. Estructura Ontológica de la Inmortalidad Anímica Personal

El hombre —animal metafísico— retorna sobre sí. Y con este retorno muestra y afirma la espiritualidad de su alma. Alma que es "forma del cuerpo" pero que desborda los mecanismos corporales. Más allá de las funciones vegetativa y sensible, están la universalidad de la razón, la libertad, la reflexión. Estas realidades inmateriales hacen del alma humana un espíritu. Por una parte -funciones vegetativas y sensibles— se identifica con el cuerpo que anima. Por otra, es independiente del cuerpo mortal. Platón apuntó la función rectora del alma, al concebirla como un piloto en un barco. Pero no supo ver, en el hombre, el todo sustancial de alma y cuerpo. Sólo la unión sustancial de alma y cuerpo permite explicar el recíproco influjo de las funciones fisiológicas y espirituales. Mientras las funciones fisiológicas del alma dependen intrínsecamente de los órganos corporales, las operaciones espirituales no dependen del cuerpo sino extrínsecamente. En otras palabras, los órganos corporales actúan como condiciones externas en el sentido que nuestra inteligencia parte de los datos sensibles.

La inmortalidad del alma se deriva de su misma estructura ontológica. No puede perecer directamente, por ser una sustancia simple —incapaz de descomponerse—, ni indirectamente, por ejercer sus funciones espirituales

propias —cognoscitivas y volitivas— sin el concurso del cuerpo. En consecuencia, la muerte del cuerpo no trae aparejada la muerte del alma. Acaso alguien pudiese pensar que Dios puede aniquilar al alma. Si la sacó de la nada, por su omnipotencia, bien puede anonadarla. Pero la sabiduría y la bondad de Dios nos hacen pensar, con certeza, que Dios no construye para demoler ni se contradice dotando al alma de una naturaleza inmortal para aniquilarla posterior» mente. Resultaría indigno de la bondad de Dios frustrar el ardiente anhelo de plenitud subsistencial —verdadera hambre de inmortalidad— que dio a la creatura humana.

Los materialistas, al pretender explicar la conciencia, incurren en una contradicción patente. Su pretendida explicación —la conciencia se reduce a la materia: una cosa entre las cosas del mundo— supone ya la conciencia. Si es un puro epifenómeno, ¿cómo explicar su valor y su amplitud que sobrepasan infinitamente al objeto del que proviene? Sartre objeta al materialismo su falta de congruencia. Excluye el apelar a cualquier entidad metafísica, y esta exclusión universal y sistemática es plenamente metafísica.

Ensayaremos, por nuestra parte, una nueva demostración de la inmortalidad del alma, desde nuestra "Filosofía del Hombre." Nuestro espíritu encarnado se afana por la plenitud subsistencial Este afán desborda los límites del espacio y del tiempo. La relativa plenitud lograda es un acicate para alcanzar la plenitud absoluta. Fuera de la Plenitud de plenitudes, nada satisface ese afán de plenitud subsistencial. Esta trascendencia del tiempo mundanal y finito revela la espiritualidad inmortal del alma. Más aún: nuestro concreto afán de plenitud subsistencial y las relativas plenitudes logradas se nutren, en cierto modo, de la Plenitud de plenitudes. Nuestras plenitudes singulares expresan y consumen, en la medida de sus posibilidades, la Plenitud absoluta. Las plenitudes singulares consumen, sin agotar, la Plenitud universal y absoluta. Consiguientemente, esa potencia humana de plenitud universal, que desborda los límites espacio-temporales, exige, por su misma estructura ontológica, la inmortalidad personal

En realidad, el argumento psicológico y el argumento moral son, en el fondo, metafísicos, puesto que vuelven a probar —como observa Régis Jolivet — que el alma es inmortal en razón misma de su estructura ontológica. En el argumento psicológico, la aspiración a la felicidad "traduce, por así decirlo, el sentido que la vida tiene de sí misma y a este título tiene una infalibilidad que, por su origen y su naturaleza, sobrepasa las certezas que las ciencias nos pueden ofrecer. Precisemos, desde luego, que las sobrepasa *en derecho,* si no en hecho. Pues el hecho es que evidencias sensibles y experimentales que, en ellas mismas, son menos seguras que las evidencias racionales y metafísicas, tienen, sin embargo, más peso sobre el hombre, que no logra sino difícilmente, al precio de una ascesis intelectual y moral extremadamente ardua, sobrepasar el sortilegio de lo sensible y abrirse a las puras luces el espíritu".[112] También el argumento moral tiene implicaciones metafísicas. Se supone que las exigencias de la conciencia moral valen absolutamente y revelan una estructura ontológica del ser-moral. La recompensa y la punición, para el bien y para el mal, no pueden realizarse si el alma no es inmortal.

Partiendo del hecho de que mi propia existencia es para mí una certidumbre necesaria, José Echeverría concluye -en una magnífica tesis doctoral intitulada "Réflexions métaphysiques sur la mort et le probléme du sujet”— que es imposible para mí que yo no sea, y por consiguiente para mí yo soy inmortal. No puedo pensar mi propia muerte en tanto que yo soy yo, también "otro" para los otros. La muerte de los otros me es extraña. Si yo muero ante el otro, mi muerte se presentará a su conciencia como una desaparición. "Le fait de ne pouvoir étre étranger á moi-méme convertit mon état de mort en impossibilité radicale pour ma propre conscience. Ainsi les concepts "mort" et "homme" sont assurément compatibles. Mais cette compatibilité disparaít et se transforme en une incompatibilité qui exclut toute unión dans un jugement affirmatif véritable, quand l´homme dont il s'agit est *l´hommemoi, l'homme que je suis* conçu au niveau de l’étre comme conscience. Une fois prouvée l'impossibilité d'une unión entre les concepts "moi" et "mort",

[112] Régis Jolivet, *Le probléme de la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre,* pág. 48. Editions cíe Fontanelle, 1950.

le jugement "je suis immortel" (dans le sens de *non mortel)* prend toute sa valeur, puiqu' un concept incompatible avec un autre doit former un jugement nécessaire avec le concept contradictoire de celui-ci."[113] No resulta legítimo, para el filósofo chileno José Echeverría, afirmar la mortalidad de todos los hombres en tanto ignoro si yo, que soy hombre, soy o no soy inmortal, sobre todo desde el momento en que admito tener en cuenta la implicación necesaria de mi propia subjetividad en mis pensamientos, se torna evidente que esta "mortalidad" que se atribuye ligeramente a "todos los hombres" no puede valer para ellos sino en tanto que son otros para mí, no en tanto que cada uno es sí mismo para sí. Preguntarse si una piedra o un animal es o no es para sí inmortal, resulta absurdo puesto que carecen de interioridad, de conciencia. Los hombres son "los seres dotados de vida y de muerte (para los otros), y los seres que para ellos mismos tienen vida, pero no muerte —bien que para los otros ellos vivan y mueran. La inmortalidad de estos últimos es, pues, una evidencia 'a priori', fundada sobre la esencia del *yo* y de la muerte, válida no sólo para el hombre, sino para todo ser que participe de la estructura psíquica reflexiva".[114] Me parece que el Dr. Echeverría va demasiado lejos en este caso. Sabemos que para nosotros mismos tendremos la muerte de nuestro organismo. Y que esta muerte —muerte de hombres— concluye nuestro estadio terrestre. Sin estudiar la estructura del espíritu, por los actos espirituales, no cabe decretar "a priori" la inmortalidad del sujeto. Aunque yo no tenga una experiencia posterior a aquello que será para los otros mi muerte, yo tengo la idea de mi muerte y vivo su presencia ausente. Y si bien es cierto que el tener conciencia de la muerte es sobrepasarla, no es imposible para mí que yo no sea, por lo menos, como soy ahora. El acto espiritual de la muerte es un punto metafísico ubicado en la confluencia del tiempo y de la eternidad. En cuanto espiritual, el acto está fuera del tiempo; en cuanto acto del hombre terrenal, está aún dentro del tiempo. Dicho en términos más precisos: intrínsecamente es un acto temporal. Al cumplirse la vida, el instante

[113] José Echeverría, *Réflexións metaphysiques sur la mort et le probléme du sujet,* pág. 121, Librairie philosophique J. Vrin, París 1957.

[114] *Opus cit.,* pág. 124.

se torna absoluto. La exigencia de la plenitud subsistencial nace del hecho constatable de que somos mortales. La vida terrenal, aunque no concluyese nunca, no podría satisfacer ese anhelo de plenitud subsistencial que coexiste orgánicamente —en el estadio mundano— con el desamparo ontológico. La única posibilidad de satisfacer ese afán de plenitud subsistencia! nos lo brinda la muerte con su allendidad. Porque somos mortales estamos abocados a la plenitud subsistencial anhelada. Si esta plenitud se identificase con esta vida, dejaría de ser plenitud. Y en ese caso resultarían inexplicables el afán de plenitud misma y las relativas plenitudes logradas. Porque si no hay una plenitud absoluta no se dan plenitudes relativas.

El hombre no es sólo insuficiencia radical y desamparo ontológico, sino pre-sentimiento de plenitud subsistencial. La conciencia de ese afán de plenitud subsistencial le especifica como espíritu: espíritu encarnado. Y esa conciencia —acto de vida— incluye la conciencia de la muerte. *"No existe conciencia de que la conciencia muera;* existe la experiencia o el acto interior de que perece el cuerpo —observa Sciacca— al que está unido el espíritu."[115] Esto quiere decir, en otras palabras, que no hay que confundir el espíritu con una función orgánica, con la vitalidad. Negar la supervivencia es caer en la animalidad. Resumiendo su posición —a la cual nos sentimos muy próximos— Michele F. Sciacca afirma: "el hombre es un ser y como ser tiene un fin: por consiguiente es contradictorio que no esté en condiciones de actuarlo; pero su fin trasciende los límites del tiempo y de su vida en el mundo, y por eso es contradictorio decir que es mortal, ya que si se le niega el fin se le niega como ser; por lo tanto es inmortal por necesidad intrínseca".[116] Las afirmaciones de Sciacca, hechas en el orden metafísico, no cabe trasplantarlas, sin confundirlas, al orden noético. En el plano metafísico, es un hecho que el hombre en su realidad espiritual es inmortal. Pero en el orden del conocimiento, primero se conocen los efectos de los actos humanos y luego se afirma la espiritualidad e inmortalidad del alma. Dicho de otro modo: la

[115] Michele F. Sciacca, *Muerte e Inmortalidad,* pág. 223, Editorial L. Miraele, S.A.

[116] *Opus cit.,* pág. 269.

inmortalidad del alma, anterior a sus operaciones en el orden óntico, es posterior en el orden lógico, pues sólo por sus operaciones llegamos a conocerle.

Se habla, a menudo, de que no muere el que se ejercita cada día en morir. Sería más exacto decir que muere bien el que se prepara a bien morir. Si la vida no es pertenencia, sino don, tenemos que retomarla a Quien nos la ha dado. Y nada habremos perdido. Porque la muerte no es fatalidad, sino destino, paso al más allá.

Obras del Autor

El concepto jurídico de la Expropiación por causa de Utilidad Pública, Monterrey, N.L., 1946.

La fisonomía de Hernán Cortés ante la juventud actual, Editorial F. Domenech, Valencia, 1948.

Sensaciones, sentimientos, reflexiones, ciudades y paisajes, Monterrey, N.L., 1948.

Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset, Un Bosquejo Valorativo. (Prólogo de José Vasconcelos), Editorial Jus, S.A., México, 1950.

Capítulos de Filosofía de la Historia, Trivium, Monterrey, 1950.

Breve Historia de la Filosofía Griega, Ediciones Botas, México, 1951.

Teoría del Estado -Fundamentos de Filosofía Política- (Prólogo de Luis Recaséns Siches). Editorial Jus, S.A., México, 1955.

Filosofía del hombre —Fundamentos de Antroposofía Metafísica— (Prólogo de Michele Federico Sciacca). Editorial Fondo de Cultura Económica, México,

1957. Segunda edición: Colección Austral (No. 1336), Espasa Calpe Mexicana.

Existencialistas y Existencialismo, Editorial Atlántida (Colección Oro), Buenos Aires, 1958.

La Filosofía de José Vasconcelos —El hombre y su sistema—, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1958. Segunda edición: Editorial Diana. S.A., 1973.

Estructura y misión de la Universidad —Homenaje al Colegio Civil—, Ediciones del Club Sembradores de Amistad, Monterrey, 1958,

Filosofía del Quijote —Un Estudio de Antropología Axiológica— Colección Austral, Espasa Calpe Mexicana, S.A. (dos ediciones).

Ideario Filosófico, (Prólogo del Dr. Fritz J. von Rintelen), Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León, Editorial Jus, S.A., México, 196L

Teoría de la Democracia —Fundamentos de Filosofía Democrática—, Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León, Editorial Jus, S.A., 1963. Segunda edición, Limusa Wiley, México, 1964. Tercera edición, Editorial Jus, México, 1976.

El Romanticismo Alemán (Prólogo del Dr. Francisco Monterde), Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León, 1964, Editorial Jus, S.A.

La Imagen del Hombre en Alfonso Reyes, Departamento de Extensión Universitaria de la Universidad de Nuevo León, 1964.

Samuel Ramos —Trayectoria Filosófica y Antología de textos— Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León, Editorial Jus, S.A., México, 1965.

Metafísica de la Muerte, Editorial Augustinus, Madrid, 1965. Segunda edición, Editorial Jus, México, 1973.

Visión de Andalucía, Colección Austral, Espasa Calpe Mexicana, S.A., México, 1966.

Ser y Quehacer de la Universidad -Estructura y Misión de la Universidad Vocacional, Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Editorial Jus, S.A., México, 1971. Segunda edición corregida y actualizada, Ediciones Promesa, México, 1983.

Pensamiento y Trayectoria de PascaL Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León, México, 1973.

La Escuela Jusfilosófica Española de los Siglos de Oro, Librería Editorial Font, Guadalajara, Jalisco, 1973.

Visión de los Estados Unidos — Vocación y Estilo del Norteamericano—, Editorial Diana, México, 1974.

La Cosmovisión de Franz Kafka, Editorial Jus, México, 1977.

Tres Filósofos Alemanes de Nuestro Tiempo —Max Scheler, Martín Heidegger, Peter Wust-, Departamento de Difusión Cultural, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1977.

Tratado de Metafísica —Teoría de la Hahencia—, Prólogo del Dr. Ismael Quites, S.J., Editorial Limusa, México, 1982.

Traducciones de las obras del autor a otros idiomas:

Filosofía do homen, Editorial Convivio, Sao Paulo, Brasil, 1975.

Il Pensiero Latino-Americano (Messico, Venezuela, Centroamerica)', Marzorati Editore Milano.

La Philosophie au Mexique, Editorial Archives de Philosophie, París, Francia.

Estrutura e sentido da filosofía da religiao, Editorial Convivio, Sao Paulo, Brasil,1972.

Towards an integral philosophy of man, Fordham University, New York, 1965.

La morí, situation-limite, et le salut, Université de Toulouse, 1971.

Les grand courant de la pensée mondiale contemporaine, José Vasconcelos, Marzorati Editore Milano.

Versao masculina e versao femenina do humano, Editorial Convivio, Sao Paulo, Brasil, 1973.

Significación y sentido de la muerte (edición bilingüe en castellano y en griego). Escuela Libre de Filosofía "Plethon", Atenas, 1977.

En preparación:

Fundamentos de Filosofía.

La Sinrazón Metafísica del Ateísmo.

Filosofía del Derecho Internacional.

Búsqueda y Encuentro de Dios en el Siglo XX

LO QUE HA DICHO LA CRITICA SOBRE LA OBRA FILOSÓFICA DEL DR. AGUSTÍN BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE

"Agustín Basave Fernández del Valle es uno de nuestros más serios filósofos contemporáneos en México. Representa dentro del pensamiento neotomista al filósofo cristiano más enterado y atento al desenvolvimiento del pensamiento filosófico moderno". (Carlos González Salas, Diplomado en Letras Hispánicas, Licenciado en Ciencias Sociales. México, 1973).

"Eso 'concreto' que es el hombre, Basave lo examina, lo analiza, lo profundiza con una viva participación y una ansiosa persecución, que hace de su obra una viva y nada 'académica' investigación" (Michele Federico Sciacca, Prólogo a la *Filosofía del Hombre,* Fondo de Cultura Económica, 1957).

"El Dr. Basave, profesor mexicano de Filosofía y de Derecho en la Universidad de Nuevo León, nos expone brillantemente su 'integralismo metafísico an-troposófico[5]. Partiendo de la doctrina aristotélica y tomista, pero también de la de San Agustín y de la 'Filosofía de los Valores', el Presidente de la 'Sociedad de Filosofía de Monterrey', elabora una síntesis antropológica muy original, empapada a su vez de ontologismo teológico y de axiología". (Alain Guy, *Bulletin de UUniversité de Tolouse,* febrero de 1960).

"La obra del profesor Basave, abierta a los más señalados horizontes del pensamiento contemporáneo sobre el hombre, con abundantes citas de sus principales portavoces, e impregnada de un espíritu de acogedora

hospitalidad y construc-tividad armónica para cuanto tiene de legítimo, es digna de especial atención para cuantos se sienten perturbados ante las dramáticas antítesis de que actualmente es objeto el hombre, y con él la Filosofía, que hace de él su centro" (Juan Zaragüeta, *Revista de Filosofía,* Madrid, julio de 1957).

"Porque es un hecho, que es imperativo subrayar, que Basave, ya a mediados del cuarto decenio de su vida, ha probado ser una de las cabezas jóvenes mejor dotadas para la filosofía en el Hemisferio Occidental. Y su fama justamente ha rebasado los límites americanos para hallar eco en Europa, hasta el punto de que alguno de sus libros ha sido traducido al alemán. Basave ha producido en el campo de la filosofía de la vida humana, una nueva antropología filosófica con raíz cristiana y a la vez muy en la corriente del pensamiento del siglo XX, Ha trabajado además, muy logradamente, en la teoría general del Estado y la filosofía política. Ha explorado críticamente las varias aportaciones de las corrientes existencialistas y afines... Sus contribuciones a los congresos internacionales e Ínter-americanos de filosofía han enaltecido a México. . . Profundamente mexicano, reciamente hispánico, y con una visión universal, desarrolla un pensamiento que revela su propia autenticidad sin sofisticaciones" (Luis Recaséns Siches, *Dianoia,* México, 1960).

"La obra del profesor A. Basave constituye una de las más preciosas invitaciones a un 'Renacimiento', que sigue la pauta del ideal cristiano e intenta una integración de nuestro espíritu y cultura". (Ivo Hóllhuber, Innsbruck [Austria], mayo de 1957).

"Filosofar en Monterrey es acto de subido heroísmo; el cual, no obstante, viene cumpliendo ejemplarmente el joven filósofo y jurista jalisciense Agustín Basave y Fernández del Valle. La circunstancia de su juventud no ha sido óbice para que ostente ya una copiosa y variada bibliografía, algunas de cuyas obras han tenido amplia difusión aquí y en el extranjero'[9]. (Antonio Gómez Robledo, "Novedades", México, octubre de 1958).

"El Dr. Basave es un joven profesor mexicano, doctorado en la Universidad de Madrid. Durante su permanencia en España no se ciñó al formulismo de unos estudios académicos, sino que supo calar en el espíritu y en el estilo cultural, literario y filosófico de este pueblo. . . En los estudios publicados del Dr. Basave se levanta esta influencia española con unos alardes de erudición y de bien asimilada cultura". (Adolfo Muñoz Alonso, *Crisis,* Revista Española de Filosofía, año III, Núm. 9).

"En un medio menos apagado que el nuestro, la aparición de un libro como el de Agustín Basave Fernández del Valle, intitulado *Filosofía del hombre,* representaría un acontecimiento". (José Vasconcelos, *Vida Universitaria,* y Cadena de Periódicos García Valseca, abril de 1967).

"El joven filósofo regiomontano don Agustín Basave Fernández del Valle... ha dado sus pruebas en media docena de publicaciones anteriores, todas dignas de nota. Ninguna más importante y rica que su reciente *Teoría del Estado*— Fundamentos de filosofía política—; este libro merece ser estudiado cuidadosamente," y honra a su autor y a la Universidad de Nuevo León. Está escrito con vivacidad y precisión. Ocupa un alto nivel y anuncia un nuevo desarrollo en los estudios mexicanos de filosofía política". (Alfonso Reyes, "Novedades", México, D.F., octubre 2 de 1955).

"No voy a hablar de un libro de filosofía, sino de un hombre que filosofa, y que filosofa sobre el hombre, diciendo lo que sabe e intentando aclarar lo que no sabe, pero en todo caso, temblando emocionado, y sabiendo, dando sabor a filósofo en todo lo que ignora, piensa y dice. Agustín Basave, filósofo mexicano, se engolosina meditando sobre el hombre, porque cree que en el filosofar sobre el hombre se halla el mejor saber de nuestro tiempo y quizás de todos los tiempos". (Pedro Caba, *Vida Universitaria,* Año X, Núm. 483).

"Colosal trabajador, noble y sereno, mente creadora y ya bien conocida en muchos países, Agustín Basave merece toda atención… Libro desbordante, caudaloso a trechos, 'Filosofía del Quijote' incorpora a la reflexión quijotesca una actitud interpretativa del lado iberoamericano que choca, evidentemente, con el pesimismo que para muchos españoles, por una carga de problemas

más inmediatos y concretos, se descuelgan del orbe cervantino no a la hora de la renuncia, sino como drama ante el ser o no ser de cada día. De esta hora de hoy". (Enrique Ruiz García, Revista *índice,* octubre-noviembre 1969, Madrid).

"Agustín Basave Fernández del Valle, una de las figuras más representativas de la filosofía mexicana contemporánea, acaba de publicar un *Ideario filosófico,* modelo de precisión y simultáneamente de riqueza en orden a la expresión". (Manuel Gonzalo Casas, "Noticias", Tucumán, octubre 11 de 1962).

"Agustín Basave Fernández del Valle ha logrado llegar aún joven a una notoriedad que sobrepasa los confines de la América Latina, con un bagaje de obras entre las cuales sobresale aquella *Filosofía del Hombre* que tenemos el honor de reseñar. Basave ha querido, en este su último trabajo, trazar en estilo apretado y vibrante el marco a los temas que hasta ahora ha tratado y los resultados obtenidos". (Sergio Sarti, *Giornale di Metafísica,* No. 2/32,1963).

"El libro de Agustín Basave Fernández del Valle aparece, a la vez, como el esquema de las tesis directrices de una filosofía y como un testimonio personal. El Dr. Agustín Basave, al exponer sus ideas sobre un cierto número de puntos esenciales, que cubren de hecho todo el campo de la filosofía especulativa y práctica, procede menos a la manera abstracta y fría del filósofo cerrado en su 'poele' (al menos según la apariencia, pues Descartes, en su 'poele' ardía en una verdadera pasión) que al modo del pensador que desea ver claro en sí mismo y que, confrontado con los detalles contemporáneos, que ponen todo en cuestión, busca en la ansiedad la vía de su salvación". (Régis Jolivet, "Revista de la Universidad Católica de Lyon", octubre 1962).

"En tesonero estudio y firme superación va acendrándose el joven filósofo mexicano Agustín Basave Fernández del Valle, que al sólido pensamiento sabe unir la limpia y elegante prosa". (Alfonso Junco, "El Heraldo", México, 26 de

marzo de 1966).

"El temperamento filosófico de Basave tiende a centrarse en las raíces mismas del filosofar, y esa actitud originaria hace que los problemas que

estudia parezcan organizados desde un mismo punto de vista... Hemos apuntado tan sólo algunas de las interesantes aportaciones de Basave a la filosofía de nuestro tiempo. El Ideario Filosófico contiene un rico material lleno de sugestiones. Se trata de un pensamiento filosófico vivo y, por ende, original en su pleno sentido, es decir, que no se inserta sin más en la comente ya formada, sino que trata de remontarse hasta la surgente primera del filosofar humano, donde la vida y la filosofía son auténticas, porque son lo mismo" (Ismael Quiles, *Vida Universitaria,* 21 de junio de 1964).

"Basave, digámoslo ya sin reticencias, está animado de un fervor agustiniano del mejor estilo, que le ahonda el pensamiento y le desgarra los ojos. No es sólo una filosofía espiritualista la suya, sino un estilo peculiar que le permite personalizar los temas y los problemas elevándolos de rango. En el estilo de Basave todo adquiere un temblor poético, una gracia insospechada y todo se somete a un recuento religioso. Trasciende su estilo las esencias de nuestros clásicos españoles del pensamiento, que han dejado su huella en el recuerdo de Basave" (Adolfo Muñoz Alonso, "Levante", Valencia, abril lo. de 1963).

Basave realiza un aporte original con sus análisis de la habencia, de sus "principios metafísicos", de su ontología. . . Nuestro ilustre filósofo mexicano ha dado un paso adelante en la historia de la metafísica, que necesariamente debe ser tenido en cuenta en las futuras investigaciones metafísicas... Creo que podemos, con toda razón, afirmar que esta inmensa contribución, viene a ser dé hecho una "Summa" de la metafísica, que deberán tener presente los filósofos de hoy y del futuro. . . La intuición de la habencia, como base de una nueva metafísica, se ha desplegado en un esquema concorde con la experiencia humana y la razón, accesos posibles del hombre a la esencia última de la verdad. (RP. DR. Ismael Quiles, S J.)

"CURRICULUM VITAE" DEL
DOCTOR AGUSTÍN BASAVE FERNANDEZ DEL VALLE

Nombres de los padres: Arq. Agustín Basave (finado) y Margarita Fernández del Valle de Basave. *Nombre de la esposa:* Emilia Benítez de Basave. *Nombres de los hijos:* Emilia, Patricia, Cristina, Ana María, María de la Luz, Agustín Francisco y José Manuel. *Fecha de nacimiento:* 3 de agosto de 1923. *Lugar de nacimiento:* Guadalajara, Jalisco.

Grados Universitarios: Estudios primarios (Colegio Alemán) y secundarios (Instituto de Ciencias), Guadalajara; bachilleres y jurisprudencia en la Universidad de Nuevo León, hasta obtener el título de "Licenciado en Ciencias Jurídicas" (1946). Estudió Humanidades y Periodismo en la Universidad Hispanoamericana de Santa María de la Rábida y en la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo de Santander. En la capital de España, becado por el Instituto de Cultura Hispánica, realizó estudios de Filosofía y de Derecho. Obtuvo su título de "Licenciado en Derecho" y, más tarde, obtuvo el título oficial de "Doctor en Derecho", con la calificación de sobresaliente, en la Universidad Central de Madrid (1948). Realizó una gira de estudios por las principales Universidades de Alemania Occidental, invitado por el ministerio de Relaciones Exteriores en Bonn (1958). La escuela de Altos Estudios de la Universidad de Yucatán le otorgó en atención a sus relevantes méritos académicos y a su valiosa aportación a la educación superior de México, el grado de "Doctor en Filosofía", habiendo presentado, a modo de

tesis, la obra "El Romanticismo Alemán" (1963). El "Institut Francais -Lettres, Arts et Sciences de L'Université Internationale Moctezuma", de la República Dominicana (registrada en la U.N.E.S.C.O.), le confirió por su alta contribución a la cultura universal, el título de "Doctor H.C. en Philosophie et Lettres" (1972). La Universidad Autónoma de Guadalajara le otorgó el título de Profesor Honorario de su Facultad de Filosofía y Letras.

Conferencias: Ha sustentado conferencias en la Universidad de París, en la Asociación Iberoamericana de Madrid, en la Universidad Internacional Menéndez y Pelayo de Santander, en la Universidad Autónoma de México, en la Universidad Iberoamericana de México, en la Universidad Panamericana, en la Universidad de las Américas, en la Universidad de Guadalajara, en la Universidad de Guanajuato, en la Universidad de Chihuahua, en la Universidad de Buenos Aires, Universidad de Guatemala, Trinity University, Universidad de Madrid, Universidad de Coimbra, Georgia University, Universidad de San Marcos de Lima, Centro Universitario de Brasilia, Purdue University, Universidad de Brasilia, University of Dallas, Interamerican University Association, Universidad de Sevilla (La Rábida), Centro Universitario de Ciencias Humanas (Claustro Sor Juana), The University of Utah, Organización Universitaria Interamericana, Asociación Filosófica de México, Instituto Mexicano de Cultura.

Otros títulos: La Secretaría de Comunicaciones y Obras Públicas le expidió un diploma de "Narrador y Crítico en Literatura, Arte e Historia", para poder disertar por radio sobre esas materias en la República Mexicana. Es Notario Público, Cónsul Honorario de Portugal en Monterrey, N.L., fue Embajador Extraordinario y Plenipotenciario de México, con misiones especiales (1978-1979). Actualmente es Rector de la Universidad Regiomontana.

Principales ocupaciones que ha tenido: Filósofo, diplomático, rector, conferencista y escritor. Ex-profesor del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores y de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León.

Ocupaciones actuales: Ha sido profesor de Antropología Filosófica, Historia de la Filosofía, de Ética y de Metafísica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Nuevo León; ha impartido, en esa misma facultad, diversos Seminarios de Filosofía; ex-profesor de Filosofía del Derecho y de Teoría del Estado en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales en la Universidad de Nuevo León; ex-profesor de materias filosóficas y jurídicas en el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey; ex-director de la División de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Regiomontana; ex-director general de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma de Nuevo León; profesor de Antropología Filosófica en la Universidad Regiomontana; articulista del periódico "El Porvenir" de Monterrey, y de vida universitaria. Colaborador en varias revistas filosóficas europeas y sudamericanas. Miembro titular del Instituto Mexicano de Cultura; vice-presidente de la Asociación Católica Interamericana de Filosofía, Presidente del Seminario de Cultura en Monterrey.

Condecoraciones y nombramientos: Académico correspondiente de la Academia Mexicana de la Lengua, correspondiente de la Española; Académico correspondiente de la Academia Nacional de Ciencias, de México; Académico correspondiente de la Real Academia de Bellas Artes de San Telmo (Málaga, España), Comendador de la Orden de Alfonso X, El Sabio; Miembro Nato de la Orden de Caballeros de Corpus Christi de Toledo; Palmas Académicas del Gobierno de Francia; Orden al Mérito de la República Federal de Alemania (la. clase); Orden al Mérito de la República Italiana, Diploma de Reconocimiento a la obra cultural del Departamento de Estado de los Estados Unidos; Miembro titular del Instituto de Cultura Hispánica de Madrid; Director de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Nuevo León, durante dos períodos consecutivos 1961-1964 y 1964-1967; Presidente Ejecutivo de la Sociedad Iberoamericana de Filosofía; Presidente de la Sociedad de Filosofía de Monterrey y miembro Fundador de la Sociedad Mexicana de Filosofía; Fundador y Presidente Emérito del Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Miembro correspondiente del

Seminario de Cultura Mexicana y ex-director General del Instituto Regiomontano de Cultura Hispánica, Ex-Presidente Internacional de los Clubes Sembradores de Amistad. Consejero de la Asociación Dante Alighieri y de la Alianza Francesa de Monterrey. Miembro Honorario de la Sociedad Helénica de Filosofía (Atenas, Grecia). Diploma de Fundador de la Escuela de Psicología de la Universidad Autónoma de Nuevo León, expedido por el Colegio de Psicólogos. Profesor Emérito de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Ex-presidente del Instituto Mexicano-Norteamericano de Relaciones Culturales. Presidente honorario vitalicio del Centro Cultural Alemán. Ex-presidente del H. Cuerpo Consular en Monterrey y ex-presidente de la Asociación de Cónsules Acreditados en la República Mexicana. Miembro del "Collegium Academicum Universale Philosophiae" (Colegio Académico Universal de Filosofía) de Atenas, Grecia. Premio "Sophia" por la alta calidad filosófica y por la proyección en el extranjero de su obra, otorgado por el Ateneo Filosófico de México (1979). Orden de San Gregorio Magno conferida por la Santa Sede (Juan Pablo II). Establecimiento de la "Cátedra Dr. Agustín Basave Fernández del Valle", Teoría General del Estado, en un aula de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León. Consejero del Ateneo Filosófico de México. Galardón "Ocho Columnas de Oro" (1982), en el área de la Educación, otorgado por la Universidad Autónoma de Guadalajara.

Ha sido miembro activo de los siguientes congresos: 1) XI Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Bruselas (agosto de 1953); 2) Congreso Internacional de Filosofía en el Cuarto Centenario de Sao Paulo, Brasil (celebrado en agosto de 1954); 3) V Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en Washington, D.C., en julio de 1957; 4) XII Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Venecia, Italia (Septiembre de 1958); 5) VI Congreso Interamericano de Filosofía, verificado en Buenos Aires (agosto-septiembre, 1959); 6) XIII Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en México, D.F. (septiembre de 1963); 7) XIV Congreso Internacional de Filosofía, verificado en Viena (septiembre de 1968); 8) VIII

Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en Brasilia (octubre de 1972); 9) Congreso Mundial de Filosofía Jurídica y Social, celebrado en Madrid (septiembre de 1973); 10) II Semana Internacional de Filosofía, celebrada en Petrópolis, Brasil (julio de 1974); 11) I Congreso Mundial de Humanidades celebrado en Atlanta, Estados Unidos (septiembre de 1974); 12) Congreso Mundial de Filosofía Jurídica y Social celebrado en Saint Louis Missouri (septiembre de 1975); 13) Simposium "Reflexión sur la Mort", verificado en Esparta (Grecia), en 1976; 14) Congreso Mundial de Filosofía Jurídica y Social, realizado en Sidney y Canberra, Australia en 1977; 15) Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en Caracas, Venezuela en 1977; 16) Semana Internacional de Filosofía del Arte en Samos, Grecia, en 1979; 17) I Congreso Mundial de Filosofía Cristiana celebrado en la provincia de Córdoba, Argentina en 1979; 18) I Congreso Internacional de Teoría General del Estado (México, 1980); 19) II Congreso Iberoamericano de Derecho Constitucional (México, 1980); 20) VIII Congreso Mundial de Filosofía Tomista (Roma, Italia, 1980); 21) IX Coloquio Interamericano de Filosofía (Sao Paulo, Brasil, 1981); 22) Invitado especial para representar a México en el Seminario sobre Problemas de Educación Superior, auspiciado por el Gobierno de los Estados Unidos, con duración de un mes y participando como miembro activo en Coloquios de Universidades de cinco estados; 23) X Coloquio Interamericano de Filosofía (Sao Paulo, Brasil, 1982). Las comunicaciones presentadas en estos Congresos, que constan en las actas de los mismos, fueron: "Esbozo de una Filosofía de la Historia"; "Antroposofía Metafísica"; "Un Bosquejo Valorativo del Existencialismo"; Filosofía Integral del Hombre" (Dialéctica de la Situación Humana); "Responsabilidad del Filósofo en el Mundo Actual"; "El Problema del Hombre"; "Freedom: Responsability and decisión" y "Signification et sens de la mort"; "Estructura y sentimiento de la Filosofía de la Religión" y "La Dimensión Jurídica del Hombre" (Fundamentación de la Filosofía del Derecho); "El Derecho como Factor de Conservación y de Cambio Social", "Desarrollo de la Filosofía": "Humanismo Jurídico"; "Do we need an Idea of Natural Law?"; "Aesthetics as a Dimensión of Man"; "Filosofía Humanística"; "Persona

y Estado"; "Significación y Sentido de la Muerte"; "Posibilidades y Límites de la Filosofía Latinoamericana"; "Significación y Sentido del Existencialismo"; "La Dimensión Estética del Hombre"; "La Metafísica Cristiana"; "Politología y Politosofía"; "Partidos Políticos y Sistemas Electorales"; "La Antropología Filosófica Hoy"; "El Fenómeno del Ateísmo en el Mundo Actual"; "Filosofía Integral de la Educación".

Viajes: En 1945: Estados Unidos y Canadá; en 1946 y 1948: Italia, Francia, Suiza, Bélgica, Holanda, Inglaterra, España, Portugal y Marruecos; en 1952: Holanda, Francia y Alemania; en 1953: Guatemala y Cura9ao; en 1958: Italia, Australia y Alemania; en 1959: Argentina, Uruguay, Brasil y Perú; en 1960: Italia, Francia y España; en 1961: Puerto Rico; en 1968: Austria, Rusia, Alemania; en 1970: España, Portugal y Grecia; en 1972: España; en 1973: Brasil y Perú; en 1974: Brasil y Estados Unidos; en 1976: Grecia; en 1977: Venezuela, Colombia, Australia, Hong Kong, Japón; en 1979: Isla de Samos (Grecia) y Córdoba (Argentina); en 1980: España e Italia; en 1981: Estados Unidos, Brasil y Argentina; en 1982: Brasil. En todos estos viajes ha sido invitado como conferencista o congresista activo, por Universidades o instituciones Culturales.

Coméntanos a su obra: En periódicos y revistas han aparecido comentarios de múltiples escritores mexicanos y extranjeros, entre los que se encuentran los siguientes: Alfonso Reyes, José Vasconcelos, Alfonso Junco, Agustín Yáñez, Julio Jiménez Rueda, Alfonso Méndez Planearte, Luis Recaséns Siches, Salvador Azuela, Michele Federico Sciacca, Ivon Hölhuber, Ludovico Incisa, Alain Guy, Fritz J. von Rintelen, José Fuentes Mares, Ceferino Palencia, Salvador Reyes Nevares, Juan Antonio Ayala, Octavio N. Derisi, Gonzalo Deza Méndez, Renato Treves, Alejandro Avilés, José Salvador Guandique, Nemesio García Naranjo, Rafael Heliodoro Valle, Dámaso Alonso, Antonio Gómez Robledo, Alfonso Rubio, Régis Jolivet, Zdének Koufím, Ismael Quiles, Juan Zaragüeta, etc.

Colaboraciones internacionales: Colaborador de la obra "Les Grands Courants de la Pensée Mondiale Contemporaine" con su estudio "La Filosofía

de la Coordinación de José Vasconcelos"; colaborador de la Enciclopedia Rialp con varios artículos; colaborador de la "Grande Antología Filosófica" editada en Italia; colaborador de la Enciclopedia Jurídica OMEBA, editada en Argentina.

Tesis universitarias sobre su obra: Tesis doctoral de Filosofía presentada en la Universidad de München (Alemania), por Francisco Romero Hernández, intitulada: "El Pensamiento Filosófico de Agustín Basave Fernández del Valle" (1970). Tesis de Licenciatura en Filosofía, presentada en la Universidad de Nuevo León (México), por María Isabel León Treviño, intitulada: "Agustín Basave y su Filosofía como Propedéutica de Salvación" (1970). Tesis de Licenciatura en Filosofía presentada en la Universidad de Sevilla (España), por José Aguirre de Cárcer y Alvarado, intitulada "El Pensamiento Antropológico Cristiano en Iberoamérica" —Derisi, Quiles, Basave, Caturelli— (1966); "Geschichte der Philosophie im spanischen Kulturbereich" por Ivo Höllhuber, (págs. 244-240) Editorial Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel. "Latin American Thought" por Harold E. Davis, Luisiana University Press (Baton Rouge), págs. 226-228,1972; "Panorama de la Filosofía Hispanoamericana Contemporánea", por Sergio Sarti, Edit. Cisalpino-Goleardica, Milano, 1976 (págs. 565-577).

Obras: "El concepto jurídico de la Expropiación por causa de Utilidad Pública" (Impresora del Norte, S.A., Monterrey, 1946); "Fisonomía de Hernán Cortés ante la Juventud Actual" (Valencia, 1948); "Ciudades y Paisajes" (Monterrey, 1948); "Miguel de Unamuno y José Ortega Gasset", prólogo de José Vasconcelos (Editorial Jus, S.A., 1950); Capítulos de Filosofía de la Historia" (Ediciones Trivium, 1950); "Breve Historia de la Filosofía Griega" (Ediciones Botas, S. A., 1951); "Teoría del Estado —fundamentos de Filosofía Política-", prologada por el Dr. Luis Recaséns Siches (Editorial Jus, S.A., 1955); "Filosofía del Hombre —Fundamentos de Antropología Metafísica—", prólogo de Michele Federico Sciacca (Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1957, Colección Austral, Espasa Calpe Mexicana, S.A. segunda edición); "La Filosofía de José Vasconcelos —El Hombre y su Sistema—"

(Editorial Instituto de Cultura Hispánica, 1948, la. edición; Editorial Diana, México, 1973, 2a. edición); "Existencialistas y Existencialismo" (Editorial Atlántida, buenos Aires, 1958); "Homenaje al Colegio Civil —Estructura y Misión de la Universidad-" (Ediciones del "Club Sembradores de Amistad" 1958); en 1959 la aparecido en la célebre Colección Austral, su "Filosofía del Quijote", en 1961 ha salido a la luz pública su "Ideario Filosófico" (Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León) prologado por el Dr. Fritz J. von Rintelen, Catedrático de la Universidad de Mainz (Alemania); "Teoría de la Democracia (Fundamentos de Filosofía Democrática)", Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León (Impreso por Editorial Jus, S.A.); "E1 Romanticismo Alemán", (Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad le Nuevo León, 1964); "La Imagen del Hombre en Alfonso Reyes" (Departamento de Extensión Universitaria de la Universidad Autónoma de Nuevo León, 1964); "La Philosophie au Mexique" (Ed. Archives de Philosophie, París, 1963); Towards an integral philosophy of man" (Fordham University, New York y Heverlee-Louvain, Bélgica, 1965); "Samuel Ramos —Trayectoria Filosófica y Analogía de Textos—" (Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad Autónoma de Nuevo León, 1965); "Metafísica de la Muerte" (Editorial Augustinus, Madrid, 1965, segunda edición, Editorial Jus, S. A., México, 1973, tercera edición, Editorial Limusa, S. A., México, 1983); "Visión de Andalucía" (Colección Austral, Espasa-Calpe Mexicana, 1966); "Ser y Quehacer de la Universidad —Estructura y Misión de la Universidad Vocacional—" (Ediciones Promesa, S. A., secunda edición, México, 1983); "Pensamiento y Trayectoria de Pascal", Prólogo de Alain Guy (Centro de Estudios Humanísticos, México, 1973); "La Escuela Jusfilosófica Española de los Siglos de Oro" (Librería Editorial Font, Guadalajara, Jalisco, 1973); "Visión de Estados Unidos -Vocación y estilo del Norteamericano-", prólogo de Patrick Romanell (Editorial Diana, México, 1974); "Filosofía do Homen" (Editorial "Convivio", Sao Paulo, Brasil); "La Cosmovisión de Franz Kafka" (Editorial Jus, S. A., México, 1977); "Tres Filósofos Alemanes de Nuestro Tiempo -Max Scheler, Martín Heidegger, Peter Wust-" (Departamento

de Difusión Cultural, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1977); "Tratado de Metafísica -teoría de la habencia-", prólogo del Dr. Ismael Quiles, S. J., Editorial Limusa, México, 1982.

Libros en preparación: "Fundamentos de Filosofía —Amor a la Sabiduría como propedéutica de salvación—", "Filosofía del Derecho Internacional", "Pensamiento y Trayectoria de Amold J. Toynbee"; "Antropología Jurídica — Fundamentos de Filosofía del Derecho—"; "Búsqueda y Encuentro de Dios en el Siglo XX"; "Viajes por los Cinco Continentes", "La Sinrazón Metafísica del Ateísmo".

Enciclopedias y diccionarios que se ocupan de su obra: "Philosophisches Wörterbuch" (Alfred Kroner Verlag, Stuttgart, 1961); "Enciclopedia Universal ilustrada 'Espasa Carpe'" (Suplemento 1967-1968): "Diccionario Enciclopédico Abreviado" (Espasa-Calpe, Madrid, 1974); "Diccionario Biográfico de México" (Editorial Revesa, Monterrey, 1968); "Men of Achievement", Ernest Kay International Biographical Centre, Cambridge, England, 1979. "Who is Who in the World" (The Marquis Who's Who Publications Board, 1980). "The International Who's Who of Intellectuals" (International Biographical Centre, Cambridge, England, 1980).